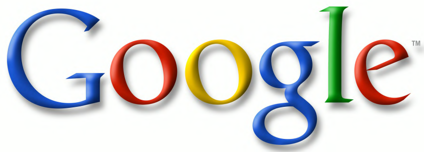
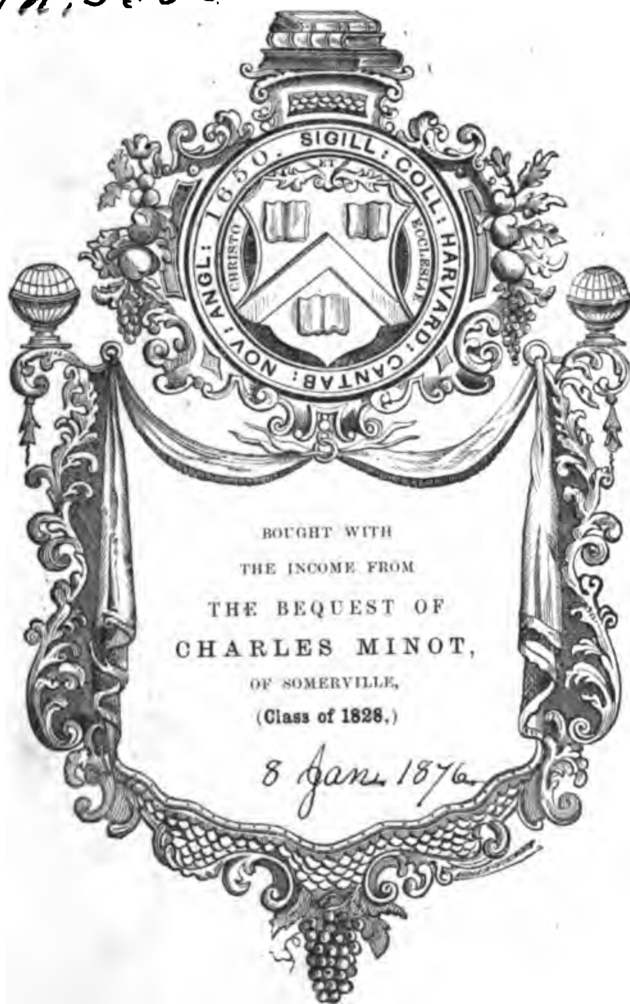





SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828.)
8 Jan. 1876

# JAHRBUCH

DER

# DEUTSCHEN DANTE-GESELLSCHAFT.

---

DRITTER BAND.

An die

# Mitglieder der Deutschen Dante-Gesellschaft.

---

Im Interesse eines geregelten geschäftlichen Verkehrs werden die geehrten Mitglieder der Dante-Gesellschaft um gefällige Berücksichtigung folgender Punkte ersucht.

Cassa. Die Buchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig ist mit Führung aller Cassengeschäfte für die Gesellschaft betraut; alle Drei-Thaler-Beiträge sind daher an die genannte Buchhandlung zur Auszahlung zu bringen, und zwar entweder direct portofrei, oder durch Vermittlung einer Buchhandlung.

Zusendung des Jahrbuchs. Die Mitglieder werden gebeten, Herrn F. A. Brockhaus eine Buchhandlung zu bezeichnen, oder einen anderweitigen Weg, auf welchem sie die Zusendung des Jahrbuchs zu erhalten wünschen.

Adressen. Veränderungen für das Mitgliederverzeichniss, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnorts, sowie Anmeldungen neuer Mitglieder, sind dem Schriftführer der Gesellschaft mitzutheilen.

Redaction. Alle auf die Redaction des Jahrbuchs bezüglichen Correspondenzen und Manuscriptsendungen sind an den Präsidenten der Gesellschaft, Herrn Geheimen Justizrath Professor Dr. Karl Witte in Halle a. d. S. zu richten.

Bibliothek. Correspondenz über Angelegenheiten der Gesellschafts-Bibliothek ist mit Herrn Hofrath Dr. J. Petzholdt in Dresden zu führen. Zusendungen für die Bibliothek sind ebenfalls direct nach Dresden zu richten, oder, falls dieselben durch Vermittlung einer Buchhandlung erfolgen, an Herrn F. A. Brockhaus in Leipzig zu adressiren.

Halle a. d. S., den 1. Januar 1871.

Der Schriftführer
der Deutschen Dante-Gesellschaft
**Boehmer.**



AUSSTELLUNG VON

DANTE'S WIEDERAUFGEFUNDENEN GEBEINEN

IN DER CAPELLE BRACCIOFORTE ZU RAVENNA

AM 24. JUNI 1865.

Nach einer nichtveröffentlichten Originalphotographie.

# JAHRBUCH

DER

# DEUTSCHEN

# DANTE-GESELLSCHAFT.

---

DRITTER BAND.

MIT EINER PHOTOGRAPHISCHEN TAFEL UND EINEM PLAN VON ROM.

---

LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1871.



AM 21. JUNI 1865.

Nach einer nichtveröffentlichten Originalphotographie.

# JAHRBUCH

DER

DEUTSCHEN

# DANTE-GESELLSCHAFT.

DRITTER BAND.

MIT EINER PHOTOGRAPHISCHEN TAFEL UND EINEM PLAN VON ROM.

LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1871.

# Inhalt.

# Zu Dante's innerer Entwicklungsgeschichte.

Von

J. A. Scartazzini.

In den Annalen der Wissenschaft stehen nur äusserst wenige Namen von Menschen verzeichnet, deren Lebensumstände mit solchem andauernden Eifer erforscht worden wären, wie die des erhabenen Sängers der Göttlichen Komödie. Ueber fünf volle Jahrhunderte haben, mit wenigen Unterbrechungen, emsig daran gearbeitet, ein anschauliches, richtiges, bis in die kleinsten Einzelnheiten hinein genau ausgeführtes Bild eines Lebens, das nicht ganz mit Unrecht ein unvergleichliches genannt werden könnte, herzustellen. Allein so spärlich fliessen hier die unbedingt zuverlässigen Quellen, dass die Herstellung eines solchen Lebensbildes bis dahin noch nie gelang und vielleicht niemals wird gelingen können. Der älteren und neueren Arbeiter, die sich damit beschäftigten, haben nicht wenige die Farben, die sie auftrugen, nicht den urkundlich documentirten Thatsachen, vielmehr ihrer eigenen Phantasie entnommen. Umfassende biographische Arbeiten sind über Dante Alighieri geliefert worden, welche zwar auf eine Stelle in der Geschichtswissenschaft Anspruch erheben, die aber wohl mit grösserem Rechte in die Romanliteratur zu verweisen wären. Das Leben des grössten Mannes, dessen sich Italien zu rühmen das unbestreitbare Recht



AUSSTELLUNG VON

DANTE'S WIEDERAUFGEFUNDENEN GEBEINEN

IN DER CAPELLE BRACCIOFORTE ZU RAVENNA

AM 24. JUNI 1865.

Nach einer nichtveröffentlichten Originalphotographie.

# JAHRBUCH

DER

# DEUTSCHEN SHAKESPEARE-GESELLSCHAFT.

---

DRITTER BAND.

MIT EINER PHOTOGRAPHISCHEN TAFEL UND EINEM PLAN VON ROM.

---

LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS.
1871.

sie seien auch dazu angethan, einige Schwierigkeiten zu beseitigen.

Man erwarte also in nachfolgenden Zeilen nichts Neues, das nicht bereits anderweitig, theils von mir und zum grösseren Theil zuvor von Witte ausgesprochen worden wäre. Da ich aber voraussetzen zu dürfen glaube, den meisten Lesern des Jahrbuchs seien nicht allein Witte's Arbeiten, sondern auch meine eigenen nicht unbekannt geblieben, schlage ich hier einen anderen Weg ein, indem ich zuerst ein möglichst anschauliches Bild der inneren Entwicklung Dante's zu entwerfen versuche, woran sich dann einige erläuternde und rechtfertigende Bemerkungen knüpfen mögen.

---

Dante war von Natur mit einem ungewöhnlich scharfen, durchdringenden Verstande begabt, zugleich aber auch mit einem tiefen, seelenvollen Gemüth. Nur wenige Menschen mag es je gegeben haben, bei welchen diese beiden Seiten natürlicher Anlagen in gleich hohem Grade zugleich und nebeneinander vorhanden waren. Je nach den äusseren Einflüssen, unter welche er mit der Fülle seiner Anlagen gerieth, musste er zu der einen oder zu der anderen der zwei geistigen Hauptrichtungen seiner Zeit, zur verstandesmässigen Scholastik oder zur gemüthsvollen Mystik hinneigen. Zugleich war in seinen natürlichen Anlagen zum Voraus die Möglichkeit gegeben, von der einen Hauptrichtung zu der anderen überzugehen, um endlich zu einer höheren Versöhnung beider zu gelangen. Da es aber seine natürlichen Anlagen mit sich brachten, dass er das, was er war, ganz und ungetheilt war, so war zugleich die Möglichkeit gegeben, in das eine oder andere Extrem nicht allein, sondern auch zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen äusseren Einflüssen in beide Extreme zu gerathen. In seiner natürlichen Anlage lag

es aber auch, eben weil beide Seiten, die des Verstandes und des Gemüthes, gleich stark bei ihm vertreten waren, dass er auf keinem extremen Standpunkte innere Befriedigung auf die Dauer finden konnte, sondern zur inneren Ruhe des Geistes erst dann gelangen durfte, wenn er über die Extreme sich erhoben und deren innere Versöhnung geistig vollzogen haben würde. So mit hervorragenden Geisteskräften, scharfem Verstande, tiefem Gemüthe, starker Erregbarkeit und energischem Willen ausgerüstet, für Bethätigungen höherer Art angelegt, trat er auf die Bühne des Lebens, auf welcher er eine so wichtige Rolle spielen sollte.

Es ward ihm das Glück zu Theil, eine sorgfältige Erziehung zu geniessen. Seine Eltern, besonders — nachdem er seinen Vater verloren hatte — seine Mutter Bella, liessen es sich angelegen sein, dem begabten Kinde zu ermöglichen, die Elemente wenigstens des gesammten Wissens seiner Zeit sich anzueignen. Den damals wissenschaftlich hervorragendsten Mann seiner Vaterstadt durfte er seinen Lehrer nennen. Die Erziehung scheint beide Seiten seines Wesens, die des Verstandes und die des Gemüths, nahezu gleichmässig ausgebildet zu haben. Seine Eltern waren wohl in gutem treuem Glauben ihrer Kirche und dem Glauben derselben zugethan, und sie konnten es um so mehr sein, als sie auch ihren politischen Ansichten nach der mehr Curien-freundlich gesinnten Partei der Guelfen angehörten. In dem kindlich-naiven Kirchenglauben, zugleich aber auch in den guelfischen Anschauungen ist der Knabe Dante erzogen worden. Beschränkt oder einseitig war seine Erziehung übrigens nicht, ja, der Knabe mag wohl schon frühzeitig bei seinem etwas weltlich gesinnten Lehrer, Brunetto Latini, Elemente eingesogen haben, welche bereits einen Misston in seine sonstige Erziehung und anderweitige Anschauungen hineinbrachten. Indess mochten diese Elemente vorläufig noch vereinzelt und fremdartig dastehen, die Misstöne erst nur keimartig vorhanden sein und noch nicht,

weder dem Knaben selbst, noch viel weniger Anderen, sich vernehmlich gemacht haben. So wuchs der Knabe bis zu seinem neunten Lebensjahre heran, sich kindlich und gleichsam unbewusst das aneignend, was ihm von Aussen beigebracht wurde. Zur Ausbildung von selbständigen Ansichten war die Zeit noch nicht gekommen. Dante war einstweilen noch Knabe; — ein Mann sollte er erst später werden. Er eignete sich demnach vorläufig das an und verarbeitete es in seinem Geiste, was von Anderen ihm eingepflanzt wurde: in religiöser Hinsicht den kindlich-frommen, naiven Glauben; in politischer Hinsicht die bezüglichen Grundsätze und Anschauungen der guelfischen Partei. Neben der Entwicklung seiner intellectuellen Kräfte und Anlagen schritt die seiner sittlichen gleichmässig her. Ein fester und doch nicht unbeugsamer Charakter, ein kindlich-frommes und doch nicht kindisches Gemüth zeichneten ihn aus. Das kindliche Wesen bewahrte er sich, das kindische streifte er schon frühzeitig ab. Ein echtes Kind und doch bereits über die Kindesstufe hinaus, so stand Dante in seinem neunten Lebensjahre da.

Da tritt eine erste bedeutsame Wendung ein. Der Anblick des sittigen und anmuthigen Töchterleins Folco Portinari's erweckt urplötzlich ein Gefühl in seinem Inneren, das ihm vielleicht noch dunkel und geheimnissvoll bleibt, das aber kein anderes ist, als das Gefühl der reinsten, unschuldigsten, idealsten und darum seligsten Liebe. Dieser erste Anblick Beatrice's signalisirt für Dante den Moment einer Wiedergeburt zu einem neuen Leben. Rasch wächst das heran, grünet und blühet in seinem Herzen, was darin gesäet worden war. Der bis dahin mehr blos angelernte kindliche Glaube wird nun sein Glaube, seine persönliche Ueberzeugung. In dem anmuthigen Töchterlein Portinari's erblickt sein Auge mehr noch als ein blos irdisches Mädchen. Das irdische Mädchen ist ihm zugleich eine himmlische Erscheinung, in welcher die Herrlichkeit, die Huld und Gnade Gottes gleichsam verkörpert vor ihm dasteht. Der

kindlich-fromme Glaube, der bis dahin mehr blos oben in seinem Verstande seinen Sitz hatte, findet nun den Weg von Oben nach Unten, dringt in sein Gemüth, erfüllt sein ganzes Herz. Er beginnt innerlich etwas von jener Herrlichkeit und Güte des Schöpfers zu erfahren, von welcher er schon so oft gehört hatte. So wird das Angenommene ein innerlich Erlebtes, das Gelernte ein innerlich Erfahrenes. Unter dem Einflusse dieser reinen, idealen, beseligenden Liebe, die zunächst eine Liebe zu einem Geschöpfe zu sein scheint, die ihm selbst aber mit der Liebe zum Schöpfer durchaus zusammenfällt, wächst er von seinem neunten Jahre an weiter heran. Das tiefe, seelenvolle Gemüth hat fortan in seinem Inneren die Oberherrschaft erlangt, der scharfe, durchdringende Verstand ist ihm untergeordnet worden. Noch schweigen die Sinne vollständig und durch keine Wünsche bringen sie irgend einen Misston in die schöne Harmonie seines inneren Lebens hinein. Auch die politischen Bewegungen und Unruhen, die äusserlich ihn umgeben, vermögen es nicht, die innere Harmonie seines Lebens zu stören. Er bleibt dem politischen System zugethan, in welchem er erzogen ward, denn mit ganz anderen als politischen Fragen ist jetzt sein Herz beschäftigt. Dante lebt nun im Glauben: er glaubt kindlich-vertrauensvoll an Gott und an seine väterliche Gnade und Güte, denn Beatrice ist ihm, in ihrer stummen Erscheinung schon, eine Hinweiserin auf Gott, eine mächtige Stütze seines Glaubens; vor dieser Erscheinung werden alle Zweifel verscheucht, wird jede kleingläubige Frage zum Verstummen gebracht. Dante lebt nun in der Liebe: er liebt jenen unsichtbaren Schöpfer, von dessen Herrlichkeit im holden weiblichen Geschöpfe ihm ein Abglanz erscheint; stets nach oben gerichtet sieht sein Auge nur die harmonische Farbenpracht eines himmlischen und irdischen Paradieses und ist darum blind allem Hässlichen gegenüber, das in der Welt vorhanden; sein Ohr vernimmt nur die melodischen Töne, die aus einer höheren Welt zu ihm herüber-

rauschen, und ist darum taub für den tausendfachen Schrei des Schmerzes und der Verzweiflung, den menschlich-sündlicher Hass auf Erden auspresst. Desshalb findet keine Gesinnung der Lieblosigkeit Eingang in seine Seele. Dante lebt nun in der Hoffnung: er hofft auf Gott, denn Beatrice's Huld und Güte ist ihm ein Pfand der Huld und Güte Gottes; er hofft auf die Menschheit, denn Beatrice ist ihm ein sichtbarer und greifbarer Beweis der edlen und herrlichen Anlagen, womit die Menschheit ausgestattet ist. Dante ist nun selig: er lebt ein Leben in Glauben, in Liebe und in Hoffnung, und durch Glauben, Liebe und Hoffnung hat er auf Erden schon das Paradies gefunden.

Mit seinem achtzehnten Lebensjahre tritt der Dichter ein in ein neues Stadium innerer Entwicklung. Er ist inzwischen zum kräftigen Jüngling, Beatrice zur blühenden Jungfrau herangewachsen. Der Gruss, dessen sie ihn bei einer Begegnung würdigt, geht ihm durch Mark und Bein. Tief unten im Herzen erwachen jetzt neue Wünsche. Die Sinne beginnen nun auch zu reden, sie heben nun an ihr Recht zu verlangen. Wohl mag es sein, dass Dante deren fordernde Sprache nicht deutlich vernahm, wohl mag es sein, dass die Wünsche, die von ihnen ausgingen, ihm nicht klar zum Bewusstsein kommen: war er aber ein Mensch von Fleisch und Blut, so mussten solche Wünsche, Wünsche, die doch in der Natur des Menschen liegen und die keineswegs an sich schon unedle oder unreine sind, in seinem Innern sich regen. Indess tritt ihm das Ideal, das er in Beatrice verkörpert sieht, zu sehr in den Vordergrund; das irdischmenschliche Wesen, das ihm zum Träger des Ideals, zum personificirten Ideal geworden ist, tritt so sehr zurück in den Hintergrund, dass die Wünsche, die auf dasselbe sich beziehen, es nicht vermögen, den Dichter aus dem Paradiese des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung herauszureissen. Daher geht ihm dieses Paradies auch dann nicht verloren, als die Sinne nicht mehr ohne Schuld irgend ein Verlangen hegen durften. Was

Dante damals innerlich erlebte, als er jede irdisch-sinnliche Hoffnung in Bezug auf die menschliche Beatrice aufgeben musste, das war die Feuerprobe seiner Liebe. Er besteht sie; seine Liebe streift in ihr alle irdisch-sinnlichen Ueberreste ab und geht siegreich aus der harten Prüfung hervor. Und doch ist hier der Moment zu suchen, wo der erste Keim des Zweifels in des Dichters Seele, ob auch ihm selbst einstweilen noch unbewusst, fiel. Ein Misston ist im Paradiese seines inneren Lebens nun erklungen. Die Schwingungen der berührten Saite setzen sich fort und bereits ahnen wir, dass der dissonirende Ton stufenweis fortschreiten wird, obwohl uns noch verborgen bleibt, ob er in eine grosse Dissonanz oder aber in einen consonirenden Intervall auslauten wird. An den einen Verlust reiht sich, zunächst freilich nur in Dante's Phantasie, der zweite und schwerere. Das Sterben, das ist der Misston, den die berührte Saite von sich gibt. Die Sorge ist herangetreten und hat der Hoffnung, die in Dante's Seele lebte, die kalte Hand gereicht. Dunkle Wolken sieht er von ferne aufsteigen, die seinen Himmel zu überziehen und ihn des Anblickes seiner ihn beseligenden Sonne zu berauben drohen. Sein trüber Traum hat sich verwirklicht, bevor er recht aufgewacht ist: Beatrice gehört nicht mehr zu den auf Erden Lebenden. Sein tiefes, empfindendes Gemüth reisst den Dichter hin zu dumpfem, trauerndem, fast verzweifelndem Schmerze; der scharfe Verstand, bis dahin in den Hintergrund zurückgedrängt, tritt mit Macht hervor und legt ihm ein zweifelnd-fragendes Warum auf die Zunge. In tausend Scherben zerschlagen liegt sein verlorenes Paradies zu seinen Füssen. Dem Versinken schon nahe klammert sich sein Glaube, klammert sich seine Liebe, klammert sich seine Hoffnung an den letzten Ast, der ihm geblieben ist, krampfhaft an. Es ist dies der Gedanke, Beatrice sei nur in die bessere Welt der Verklärten eingegangen. Trauernd richtet er seinen Blick nach Oben, doch senkt er ihn betrübt hinwiederum zur Erde nieder,

weil auf das schmerzliche Warum, das er nach Oben fragend emporsendet, kein beruhigendes Darum ihm von Oben wird. Eine schwere, eine harte Prüfung ist über ihn gekommen und mit gespannter Aufmerksamkeit sehen wir zu, wie er die Prüfung bestehen werde.

Dante's Gemüth sucht Ruhe, Dante's Verstand sucht Licht im Dunkel. Auch über Andere jedoch, so spricht er zu sich selbst, auch über Andere sind schwere Prüfungen gekommen. Er durchläuft im Geiste die vergangenen Jahrhunderte: da tauchen vor seinem Blicke zwei Gestalten ehrwürdig und trostverheissend auf: die Duldergestalt des Boethius im Vorder- und die des Heiden Cicero im Hintergrund. Bei diesen geht er nun in die Schule, das suchend, was er bei dem kindlich-frommen Glauben zu finden nicht mehr vermochte. Zunächst kommt hier Alles fremdartig ihm vor; allein er ist nun in einen Zauberkreis getreten und nach und nach findet er sich heimisch darinnen. Er glaubt das gefunden zu haben, was er gesucht, ja noch mehr als er gesucht: gesucht habe er Silber, gefunden habe er Gold. An die Stelle des kindlich-frommen Glaubens, der einst ihn beseelte, tritt nun die philosophische Speculation und die Stätte, die das Gemüth einst bei ihm einnahm, wird jetzt vom scharfen Verstande eingenommen. Zugleich wird der scharfe Verstand zu einem grübelnden. Dante befindet sich nun auf einem geistigen Meere, wo eine Frage die andere treibt, wie die Welle die Welle treibt, die sie hebet und begräbt.

Noch am Ufer dieses geistigen Meeres stehend, aber bereits im Begriffe die verhängnissvolle Fahrt zu unternehmen, hatte er die Feder ergriffen und mit bebender Stimme sein verlorenes Paradies zu besingen begonnen. Die *Vita Nuova* ist das Epos von Dante's eigenem verlorenen Paradies. Dies erste Jugendwerk schreibt er so, wie er die Werke Anderer liest. Aus diesen fand er einen Doppelsinn heraus, in jenes legte er einen Doppelsinn hinein. Nach dem nächsten, buchstäblichen Sinne besingt

er dort die irdisch-ideale, nach dem tieferen, allegorischen Sinne die himmlische, die göttliche Liebe.

In Dante's Innerem ging indessen nach und nach eine grosse Veränderung vor. Er hatte sich in einen Strudel hineingestürzt und wurde nun unwillkührlich fortgerissen. Je tiefer er in die philosophische Speculation eindrang, desto weiter entfernte er sich von dem Standpuncte kindlich-frommen Glaubens, auf dem er so lange Beatrice lebte gestanden. Der Abfall vom Glauben, oder von der allegorischen Beatrice, war bereits innerlich vollzogen, als Dante der menschlichen Beatrice noch ein treues Andenken bewahrte. Der innere Abfall zog aber den äusseren nach sich. Zunächst ist es eine mitleidige, edle Dame, die auf sein Herz, mehr noch auf seine Sinne einen Eindruck macht. Er widersteht der Versuchung, doch besiegt er sie nicht. Statt zu überwinden, wird er innerlich überwunden, indem er der lockenden Stimme Gehör verleiht. Noch ist aber die Liebe zu Beatrice nicht erloschen in seiner Seele. Nachdem er eine Zeit lang gekämpft, nachdem er zu unterliegen begonnen, rafft er sich wieder auf. Nach nicht langer Zeit, nach einigen Tagen, kehrt er reuevoll zum Andenken an seine Beatrice zurück. Allein nur zum Andenken an die wirkliche, nicht an die allegorische Beatrice. Dass seine philosophischen Beschäftigungen, dass sein Grübeln und Zweifel ein innerer Abfall von dem Ideal des Glaubens sei, das er einst in Beatrice gleichsam verkörpert sah, dies hat er noch nicht erkannt, nach Jahren erst wird er zu dieser Erkenntniss gelangen. Nicht lange, nachdem er sich von seinem ersten Falle wieder aufgerichtet, schliesst er, den Aufforderungen seiner Verwandten und Freunden nachgebend, den Ehebund mit Gemma Donati. Hierdurch ist er der Gefahr enthoben, auf Irrwegen der Lust zu wandeln. Aeusserlich führt er ein ehrbares Leben. Innerlich aber, in Bezug auf Glauben und Frömmigkeit, fällt er immer tiefer und tiefer. Von der Erforschung der einen Frage wendet er sich zu der einer anderen, und Alles,

auch das Höchste, auch die göttlichen Mysterien, will er mit dem scharfen zwar, aber doch unzulänglichen Verstande ergründen. Was Glaube und Religion anlangt, steht Dante jetzt auf dem Standpunct des Zweifels. Was ihm durch die Erziehung einst überliefert worden und er kindlich-gläubig angenommen hatte, das prüft er, das untersucht er, das zersetzt er jetzt mit dem durchdringenden Verstande. So den Glauben, so aber auch das politische System. Das letztere gibt er als ein falsches auf, und dass er es aufgibt, das ist die unmittelbare Folge seines Forschens. Nun ist er nicht mehr Guelfe, er hat sich ernstlich und eingehend mit der Wissenschaft des Staates beschäftigt und das Resultat dieser Beschäftigung ist, dass er fortan ein entschiedener Ghibelline ist und bleiben wird. Aber kein Uebertritt, nur eine Entwicklung hat hierbei stattgefunden. Wie er zu einer eigenen, selbständigen, politischen Ueberzeugung durch eigenes Nachdenken, Suchen und Forschen gelangt ist, da entwickelt er seine Grundsätze und Anschauungen, indem er die Schrift über die Monarchie verfasst.

Der Strudel, in den sich Dante hineingestürzt, reisst ihn immer weiter fort. Der sinnliche Trieb regt sich in ihm wieder, und wieder wird er — und zwar diessmal auf längere Zeit hin — seiner Beatrice, zugleich aber auch seiner eigenen Gattin untreu, er wird es, indem er in das lustige und ausgelassene Leben seiner Volks- und Altersgenossen hineingezogen wird. Die bürgerlichen Ehren und Aemter, die er erlangt, erwecken den Stolz in seiner Brust. Zugleich und als unmittelbare und nothwendige Folge davon zieht die Begierde ein in sein Herz, die Begierde nach dem Mammon dieser Erde, der Macht und Ansehen dem Menschen unter seinen Mitmenschen verleiht. So ist er, ohne es zu wissen und ohne es noch zu erkennen, in einen Wald gerathen, wo der rechte Weg verloren ist, wo die Sonne der Gnade nicht scheint, das Herz keine Ruhe findet und nur Grauen und Schrecken hausen.

Inzwischen ist das Jubeljahr 1300 herangekommen. Ein Geist der Andacht und der Busse weht durch die christlichen Völker. Pilgerschaaren ziehen, dem äusseren Anscheine nach bussfertig und zerknirscht, zu Tausenden nach der Metropole der Christenheit, um dort, dem Glauben der damaligen Zeit gemäss, Vergebung und Ruhe für ihre Seelen zu suchen. Auch Dante wird von diesem religiösen Winde angeweht. Sein Auge wird ihm geöffnet und jetzt erkennt er, dass er in einen grauenvollen geistigen Wald gerathen ist. Angst und Schrecken erfüllen sein Herz, und er nimmt einen Anlauf, um die Tiefe des Sündenlebens zu verlassen und zu der Höhe der Heiligung, des sittlich reinen Lebens emporzusteigen. Doch wie reissende Thiere stehen die Sünden, die bereits Gewalt über ihn erlangt haben, ihm hindernd im Wege. Nach dem ersten Anlaufe ermatten seine geistigen Kräfte wieder, und obwohl ihn Gott bald darauf in die Schule des Leidens nimmt und er alles dessen sich beraubt sieht, was seinem Herzen lieb und theuer war, so fällt er doch in das alte Leben wieder zurück, abermals stürzt er zur Tiefe nieder. Im irdischen Unglücke hofft er zwar noch, und er hofft eine lange Reihe von Jahren hindurch; aber seine Hoffnung setzt er nicht auf Gott, sondern auf Menschen und Umstände. Die erlittene Unbill öffnet dem Groll, dem Hasse und dem Neide einen Eingang in sein Herz. Auch hat er den Glauben noch nicht wiedergefunden, noch fährt er fort zu grübeln und zu zweifeln, noch lebt er in dem Wahne, Alles, auch das Tiefste und Verborgenste mit seinem Verstande ergründen zu können. Die Wanderung durch die verschiedensten Gegenden seines weiteren Vaterlandes bringt ihn in Berührung mit verschiedenen Menschen, wobei er ihre Mundarten kennen lernt und sich veranlasst sieht die Grundsätze und Gesetze der Sprache zu ergründen und zu entwickeln. Hin und wieder erwachen auch die sinnlichen Triebe in ihm wieder auf und mehr als Eine *donna gentile* verlockt ihn abermals durch ihre Reize. Ein neuer

Anlauf, — eine neue Ermattung. Denn noch fehlt ihm die Kraft des Glaubens, durch welchen allein der Mensch befähigt wird, von seinem Falle sich aufzurichten. Noch ist eine wenn nicht glaubensfeindliche so doch wesentlich glaubenslose Philosophie die Göttin, welche sein Herz anbetet. Für diese Göttin bis zur Schwärmerei begeistert, zugleich auch von dem Wunsche getrieben, seinen Ruhm als Philosoph zu erhöhen, aber auch durch allegorische Deutung seiner Lieder von dem Makel äusserlich sich zu reinigen, der ihm um seiner sinnlichen Verirrungen willen anhaftete, beginnt er in seinem Gastmahl das Epos seiner religiösen Verirrungen zu dichten. Während er damit beschäftigt ist, erblasst ihm plötzlich ein neuer Stern irdischer Hoffnung, der schönste und herrlichste, der ihm je aufgegangen zu sein schien. Der Schlag geht ihm tief zu Herzen, zugleich läutet er seine geistige Rettung ein. Am irdischen Grabe Heinrichs von Luxemburg, seines geliebten Kaisers, ist Dante geistig auferstanden. Von der Erde richtet er seine Blicke zu dem Himmel empor, wo der geglaubte Retter Italiens, wo seine Beatrice einst eingegangen, und von Oben kommt der Strahl der Religion und dringt ein in seine Brust. Jetzt erst erkennt er in seinem Folgen einer philosophischen Schule einen Abfall von seiner symbolischen Beatrice, dem ihn beseligenden Ideal seiner Jugend. Jetzt erst erkennt er, dass er in den früher schon wiederholt genommenen Anläufen wieder fallen musste, weil er nicht den rechten Weg eingeschlagen hatte. Jetzt erst entschliesst er sich nach einigem Zagen durch die Hölle der Selbst- und Sündenerkenntniss, durch das Feuer der Zerknirschung und der Busse zu wandern, um zum Paradiese der Gnade, der Vergebung und der inneren Ruhe und Erleuchtung zu gelangen. Nun bleibt die Epopöe der religiösen Verirrung unvollendet, dafür wird aber in der Göttlichen Komödie die unermesslich erhabenere und herrlichere Epopöe der Erlösung besungen. Nun erst ist der Dichter zu dem treuen Andenken an die Beatrice seiner

Jugend definitiv zurückgekehrt. Nun erst hat er den finsteren Wald sittlich-religiöser Verirrungen hinter sich gelassen. Zwar nicht Böses und Verderbliches nur, auch Gutes hat er in jenem Walde gefunden. Dieses Gute nimmt er aber als bleibendes Eigenthum mit, so die Kenntnisse, die er sich erworben, so das politische System, das er sich gebildet. Den Irrthum lässt er aber im Walde zurück und in der Epopöe seiner Erlösung, die zugleich die Epopöe der allgemeinen Erlösung ist, wird er hin und wieder sein eigener Widerleger. Nun ist er zur Freiheit gelangt, er hat die Ketten gebrochen, er hat das verlorene Paradies seiner Jugend wieder gewonnen.

Doch hat Dante's wiedergewonnenes Paradies in gewisser Hinsicht eine andere Gestalt, als das einst verlorene. Noch ist es zwar ein Paradies des Glaubens: aber dieser Glaube ist nicht mehr der kindlich-naive, von Aussen her empfangene, angelernte und angenommene, er ist vielmehr der Glaube, der aus der eigensten innersten Ueberzeugung hervorwächst und sich darauf gründet; er ist nicht mehr der vertrauensvoll und ohne Prüfung angeeignete, es ist ein geprüfter, durch das Feuer des Zweifels hindurchgegangener und in demselben von allen Schlacken gereinigter und geläuterter Glaube; er ist nicht mehr der Glaube eines naiven, harmlosen und arglosen Knaben und Jünglings, es ist der Glaube eines vielerfahrenen und tiefdenkenden Mannes. Noch ist es zwar ein Paradies der Liebe: aber diese Liebe ist nicht mehr die eines feurigen Jünglings, dem das Irdische zum Himmlischen und das Himmlische zum Irdischen wird; es ist die Liebe eines tief-ernsten, gereiften Mannes, der die Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen bereits erkannt und erfahren hat; diese Liebe ist nicht mehr sinnlich-geistiger oder geistig-sinnlicher, vielmehr ist sie rein geistiger Art. Noch ist es zwar ein Paradies der Hoffnung: aber auch die Hoffnung ist nun eine geläuterte, sie gründet sich einzig und allein auf das Ewige und hat alle irdischen Bestandtheile abgestreift. Dante's verlorenes

Paradies war das Paradies der Unschuld, Dante's wiedergewonnenes Paradies ist das Paradies der Wiedergeburt.

Und dieses wiedergewonnene Paradies hat Dante nicht mehr verloren. Erfüllt von echtem Glauben, wahrer Liebe und seliger Hoffnung es besingend, hat er sein irdisches Tagewerk beschlossen, es klar anschauend und vollkommen geniessend ist er im Jenseits erwacht.

---

Ich weiss nicht, ob man diesem Bilde psychologische Möglichkeit zugestehen wird; dagegen habe ich allen Grund vorauszusetzen, dass man sich hin und wieder veranlasst sehen wird, ihm die historische Richtigkeit abzusprechen. Sollte überhaupt das hier entworfene Gemälde geistiger und sittlicher Entwicklung einige Beachtung finden, dann dürfte mir der Vorwurf, die Farben zu demselben der Phantasie entnommen zu haben, wohl nicht fehlen. Und dennoch bin ich mir so sehr bewusst, das obige Bild im Wesentlichen aus Dante's eigenen Aussprüchen und Andeutungen geschöpft zu haben, dass die Versuchung mir nahe liegt, jeden der obigen Sätze eingehend zu erörtern und zu beweisen. Daraus würde sich aber ein eigenes Werk ergeben, und hier ist mir nur der enge Raum einer Abhandlung vergönnt. Ich muss daher, auf eine eingehende und erschöpfende Behandlung und Erörterung des Gegenstandes verzichtend, auf wenige Bemerkungen mich beschränken.

Was über Dante's natürliche Anlage und Begabung bemerkt wurde, dürfte wohl kaum ernstlich gemeinten Widerspruch finden. War aber der Dichter von Natur so ausgerüstet, wie oben angedeutet wurde, dann werden auch die daraus abgeleiteten Folgerungen als richtig, wenigstens als psychologisch richtig anzuerkennen sein. Dass aber Dante von Natur mit einem scharfen, durchdringenden, zersetzenden Verstande, zugleich aber auch

mit einem tiefen, seelenvollen Gemüthe begabt war, dies beweisen alle seine Werke, vom ersten bis zum letzten. In den verschiedenen Perioden seiner geistigen Entwicklung war allerdings bald das Gemüth, bald der Verstand vorherrschend. Es lassen sich in dieser Beziehung drei Hauptperioden unterscheiden: zuerst eine Periode des Gemüths, dann die Periode des Verstandes und endlich die Periode der höheren Versöhnung zwischen Verstand und Gemüth. Die erste währt bis zum Tode Beatrice's, die zweite bis zu Dante's definitiver Rückkehr zu deren Andenken, nach Heinrich's VII. Tod, die dritte von da an bis zu des Dichters Tode. Diese letzte, die schönste Periode seines inneren Lebens, ist zugleich die kürzeste. Zwischen der ersten und zweiten sowohl, wie auch zwischen der zweiten und dritten Periode, fällt eine Periode des Ueberganges, welche zugleich eine Periode des Kampfes ist. Am Ende der ersten ist es der Verstand, der gegen das Gemüth den Kampf anhebt und so lange kämpft, bis er die Herrschaft über den Dichter sich errungen; am Ende der zweiten Periode ist es das unterdrückte, in den Hintergrund zurückgedrängte Gemüth, welches wieder hervortritt und seine Rechte geltend zu machen sucht. In die erste Periode fällt die Abfassung der *Vita Nuova*, in die zweite diejenige der Schrift über die Monarchie, der Bücher über die Volkssprache und des *Convivio*, in die dritte und letzte die der Göttlichen Komödie. Daraus ist erklärlich, dass, solange dies übersehen oder unbeachtet gelassen wurde, der Streit entstehen konnte, ob Dante ein Scholastiker oder aber ein Mystiker sei. Er ist beides und zugleich keines von beiden. Die Scholastik ist die Richtung des Verstandes, die Mystik die des Gemüthes. In der *Vita Nuova* und in einigen seiner sonstigen lyrischen Gedichte aus dieser Periode ist Dante ein Mystiker; und doch kann er den Scholastiker nicht gänzlich verläugnen, der zugleich in ihm wohnt. In den drei übrigen vorhin erwähnten kleineren Schriften ist Dante ein Scholastiker; und doch ist der Mystiker auch

noch immer da, obwohl er eine sehr untergeordnete Stelle einnimmt. In der Göttlichen Komödie ist Dante Scholastiker und Mystiker, zugleich aber auch weder jenes noch dieses; er steht auf einem höheren Standpunkt, wo Verstand und Gemüth, Scholastik und Mystik, oder, um modern zu reden, Wissen und Glauben, nicht äusserlich nur, sondern innerlich, und darum wahrhaft versöhnt sind.

Ueber Dante's Jugenderziehung fehlen uns allerdings nähere zuverlässige Angaben. Trotzdem fühlen wir doch das Bedürfniss, die Frage nach dem Wie derselben aufzuwerfen. Aus den höchst spärlichen Andeutungen des Dichters selbst und seiner ältesten Biographen lässt sich nun aber kein anschauliches Bild von ihr schöpfen. Daher sehen wir uns genöthigt, ein solches *a priori* zu construiren. Gehen wir nun, die wenigen Mittheilungen und Andeutungen hierüber benutzend, von dem Kant'schen Satze aus, dass der Mensch "nichts ist, als was die Erziehung aus ihm macht," so werden wir uns Dante's Erziehung kaum wesentlich anders denken können, als oben angedeutet. Will man auf historischem Gebiete die psychologischen Beweise nicht gelten lassen, so muss allerdings zugestanden werden, dass sich das über Dante's Erziehung Bemerkte nicht beweisen lässt, da es hauptsächlich auf psychologischen Rückschlüssen beruht. Andererseits lässt sich aber auch nicht beweisen, dass das darüber Bemerkte wesentlich unrichtig sei, und noch viel weniger aus dem historisch Gegebenen ein wesentlich verschiedenes Bild von Dante's Jugenderziehung schöpfen. Das über diesen Punct Gesagte will daher nur eine Hypothese sein, allein eine Hypothese, welche die einzig denkbare und annehmbare ist.

Indess sind das alles Vorfragen von untergeordneter Bedeutung. Die Hauptfrage bei der Auffassung von Dante's innerem Entwicklungsgange ist die, ob wir berechtigt sind, drei Perioden der Entwicklung in der vorhin angedeuteten Weise

anzunehmen, oder, mit Wegele zu reden, ob Dante "eine Zeit gehabt hat, in der der Gegensatz von Glauben und Wissen auch in ihm lebendig geworden, und Grübelei und Zweifel ihn aus seiner ursprünglichen Sicherheit in dieser höchsten Angelegenheit aufgeschreckt habe?" Auf diese Frage ist es nun vorzüglich, auf welche ich, mit Uebergehung mancher Nebenpuncte, näher eingehen zu müssen glaube.

Es frägt sich vorerst, ob solche Kämpfe zwischen Glauben und Wissen auch schon im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert vorkamen, oder aber ob sie, damals noch völlig unbekannt, erst in unserer Zeit, vielleicht etwa in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, aufgetaucht sind. Man hat nun mit grosser Bestimmtheit das Letztere behauptet und unsere Auffassung Dante's eines argen Anachronismus beschuldigt. Ich erwähne in dieser Hinsicht nur die Deutschen Ruth und Wegele und den in Paris lebenden Polen Julian Klaczko. Wenn aber diese Gelehrten, namentlich die beiden zuletzt genannten, meinen, ein solcher Kampf zwischen Theologie und Philosophie sei zu Dante's Zeit nicht vorgekommen, so muss ich meinestheils offen bekennen, dass ich diesen Einwand nicht zu verstehen vermag. Soll es nämlich soviel heissen, als der innerlich vorhandene Gegensatz sei nicht offen hervorgetreten, es sei damals nicht, wie in der neuern Zeit, zu einem äusseren Kampfe, zu einem äusseren, ausgesprochenen Gegensatze gekommen, so berührt der Einwand unsere Auffassung ganz und gar nicht, da wir ja nicht einen äusseren, sondern einen inneren Kampf in Dante's Seele annehmen. Soll aber diese Einrede dahin gehen, ein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie sei damals überhaupt nicht, auch innerlich nicht, vorhanden gewesen, so weiss ich wirklich nicht, ob ich einen solchen Einwand, vollends wenn er von einem Geschichtsforscher gemacht wird, als einen ernstlich gemeinten und nicht vielmehr als Ironie ansehen muss. Auf der einen Seite lehrt uns die Geschichte

der Kirche, der Philosophie und der Dogmen, die Hauptaufgabe, welche die Scholastik sich gestellt, sei die gewesen, Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie irgendwie miteinander zu vermitteln und zu versöhnen; auf der anderen Seite versichert man uns, der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie sei in der damaligen Zeit gar nicht vorhanden gewesen. War aber ein solcher Gegensatz gar nicht vorhanden, wie in aller Welt kam dann die Zeit dazu, in der Ausgleichung desselben ihre Hauptaufgabe zu erblicken? Bestand damals zwischen Glauben und Wissen noch keine Kluft, wie in aller Welt kamen dann die hervorragendsten Geister jener Zeit dazu, den besten Theil ihrer geistigen Kräfte auf eine Vermittlung zwischen Glauben und Wissen zu verwenden? Ist es wohl Jemandem zu jener Zeit beigekommen, eine Vermittlung zwischen der biblisch-kirchlichen Weltanschauung und dem Copernicanischen Weltsystem zu versuchen? Setzt nicht vielmehr dieses unermüdliche Ringen und Streben danach, Glauben und Wissen miteinander zu vermitteln, setzt es nicht unbedingt voraus, dass der Gegensatz zwischen beiden bereits längst vorhanden, und nicht allein vorhanden, sondern der Zeit deutlich zum Bewusstsein gekommen war? Oder waren etwa die Scholastiker jener Jahrhunderte sammt und sonders lauter Don Quixotes, die gegen Windmühlen kämpften?

Dass aber jener Gegensatz im späteren Mittelalter durchaus nicht fehlte, dafür liegen auch sonst eine Menge von Beweisen vor. Ich will hier nicht wiederholen, was hierüber von Witte und von mir anderwärts gesagt worden ist, sondern erlaube mir auf die bezüglichen Schriften zu verweisen [1]) und beschränke

---

[1]) Vgl. K. Witte's Einleitung zu seiner Uebersetzung der Göttlichen Komödie, p. 19ff., namentlich aber dessen "Dante-Forschungen," p. 164ff. und mein Werk: "Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke," p. 46—56 und 240 ff.

mich hier nur darauf, kurz zu zeigen, dass dieser Gegensatz nicht allein vorkam, sondern vorkommen musste.

Religion und Theologie, Kirchlichkeit und Frömmigkeit waren bekanntlich für das Mittelalter identische Begriffe. Dass die Religion etwas anderes ist als die Theologie, die Frömmigkeit etwas anderes als die Kirchlichkeit, dies ist erst eine Entdeckung der neueren Zeit. Das Mittelalter konnte sich keine Religiösität denken, welche sich zu der Theologie und deren Lehren indifferent oder gar negativ verhielte, es konnte sich keine Frömmigkeit des Herzens denken ohne treuliche Anhänglichkeit an die Kirche und deren Organe. Wer daher an der Kirche und an deren Organen und Repräsentanten irre ward, der musste consequenterweise auch an der kirchlichen Lehre, an der kirchlichen Frömmigkeit irre werden. Zu Dante's Zeit war aber die Kirche, waren deren Repräsentanten so beschaffen, dass ein denkender Geist an ihr und an ihnen in der That irre werden musste. Denn die Kirche im engeren Sinne, oder der Clerus, war in Leben und Wandel weit vom Ideal abgefallen. Crasse Unwissenheit mit finsterem Aberglauben Hand in Hand gehend, rohe Sinnlichkeit, unersättliche Geldgier und unbegrenzte Herrschsucht, das war im Allgemeinen der Anblick, den die damalige Kirche, resp. die Geistlichkeit darbot. Das Wort: "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", drückt nun aber die ewige Logik der Menschheit aus. Der Schluss von den Früchten auf den Baum, von dem Leben der Träger und Verkünder des christlichen Glaubens auf diesen selbst, lag sehr nahe. Und welches konnte hiervon das Resultat sein? Die mittelalterlichen schwärmerischen Secten einerseits, die Freigeister oder Epicuräer, wie sie damals genannt wurden, andererseits, sind die lebendige Antwort auf diese Frage. Wer aber weder den Secten in die Hände fallen, noch auch dem sogenannten Epicuräismus sich hingeben wollte, der musste denn doch wohl innerlich auf längere oder kürzere Zeit den Kampf des Zweifels durchkämpfen. Ist

doch zu allen Zeiten der Weg von dem kindlichen, zunächst nur angelernten Glauben durch den Zweifel hindurch im Allgemeinen der, auf welchem jeder Mensch erst zu einer eigenen, persönlichen Ueberzeugung in Bezug auf den christlichen Glauben gelangt. Und ist doch ein solcher, durch den Zweifel hindurchgegangener Glaube der, dem allein wir einen reellen Werth zugestehen können.

Lag der Gegensatz damals, man möchte sagen in der Atmosphäre, so traten bei Dante auch noch besondere Umstände hinzu, um denselben in seinem Inneren zur Entwicklung zu bringen. Nicht zwar soll ein Gewicht darauf gelegt werden, dass sein tiefer und umfassender Geist seiner Zeit vorgreifen konnte, denn in dieser Beziehung konnte kein Vorgreifen stattfinden. Auch soll nicht betont werden, dass ihm diese Zeitströmung nicht innerlich fremd bleiben konnte, denn bei seinem tiefen, kindlichfrommen Gemüthe hätte er, je nachdem die äusseren Verhältnisse auf ihn einwirkten, leicht zu Denen gehören können, die Witte "wenige Auserwählte" nennt, die wir aber solche nennen möchten, welche immerdar Kinder am Geiste bleiben, zu Denen nämlich, die nicht selbst durch Kämpfen und Ringen eine eigene Ueberzeugung sich schaffen, sondern das von Aussen her Empfangene sich innerlich aneignen, das Erlernte innerlich zur persönlichen Ueberzeugung sich gestalten lassen. Allein eben in Dante's Art einerseits, andererseits in den auf ihn einwirkenden äusseren Verhältnissen war für ihn die Unmöglichkeit gegeben, auf dieser Stufe geistigen Lebens stehen zu bleiben. Die Kluft zwischen Aeusserem und Innerem, zwischen Zeitlichem und Ewigem besteht eben für ihn nicht, Beides fällt ihm gleichsam in Eins zusammen; das Aeussere wird ihm ein Inneres, das Innere nimmt bei ihm eine äusserlich fassliche Gestalt an; das Zeitliche ist ihm nur ein Symbol des Ewigen, das Ewige kleidet sich ihm in eine zeitliche Form ein. Aus diesem Umstande ist es begreiflich und zu erklären, dass in der Auffassung

der Bedeutung Beatrice's extreme Ansichten auftauchen konnten, indem hier deren Leiblichkeit, dort deren Geistigkeit geleugnet ward. Dem Dichter selbst ist Beatrice von Anfang bis zu Ende eine geistleibliche Persönlichkeit. Bei dieser Art musste ein äusserer Stoss zugleich zu einem inneren werden. Ein gewaltiger äusserer Stoss war nun für Dante Beatrice's Verlust, ihr Tod — und dieser Stoss musste sonach auch sein inneres Glaubensleben treffen.

Hat aber Dante darauf hingedeutet, dass sein inneres Glaubensleben einen Stoss erhalten? Man hat dies bestimmt in Abrede gestellt und in dem vorausgesetzten und angenommenen absoluten Stillschweigen des Dichters hierüber, den entscheidenden Grund finden wollen, der gegen unsere Auffassung spreche. Es kommt aber eben darauf an, wie man Dante liest. Andere werden im Gegentheil die bestimmtesten Zeugnisse davon in seinen Werken finden. Eine ganze lange Reihe solcher Zeugnisse hat jüngst Witte zusammengestellt und wir dürfen hier uns wohl darauf beschränken, auf die bezügliche treffliche Arbeit dieses gründlichsten Dante-Forschers zu verweisen. [2]) Nur auf eine von mir anderwärts beigezogene Stelle erlaube ich mir hier wieder zurückzukommen, da sie mir ein gegnerisches Hauptargument vollständig zu entkräften scheint. Wegele verlangt nämlich, und zwar mit Recht, dass Dante seine religiösen Verirrungen in der Scene des irdischen Paradieses hätte erwähnen sollen. "Man wird aber," meint Wegele, "keinem von ihr (Beatrice) erhobenen Vorwurfe eine solche spezielle Deutung geben können." [3]) Es ist nun allerdings zuzugeben, dass die von Beatrice im 29. und 30. Gesang des Purgatoriums dem Dichter gemachten Vorwürfe sich im Nothfall wohl ausschliesslich auf rein sinnliche Verirrungen deuten liessen. Allein die Vor-

[2]) Vgl. Witte, Dante-Forschungen, p. 142—159.
[3]) Wegele, Dante Alighieri's Leben und Werke. 2. Aufl., p. 93.

würfe werden, obwohl in einer gemilderten Form und nicht mehr direct als solche, auch nach der Aussöhnung im Schlussgesang des Purgatoriums wiederholt, und zwar auf eine solche Weise, dass die bezügliche Stelle die Frage entscheiden dürfte. Wie sich nämlich Dante entschuldigt, dass ihm Beatrice's Worte zu hoch sind, da bemerkt ihm diese (Pgt. XXXIII, 85 ff.):

"Perchè conoschi," disse, "quella scuola
Che hai seguitata, e veggi sua dottrina
Come può seguitar la mia parola;
E veggi vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra il ciel che più alto festina."
Onde io risposi lei: "Non mi ricorda
Che io straniassi me giammai da voi,
Nè honne coscienza che rimorda."

Was hier Beatrice dem Dichter zur Last legt, dürfte sich doch wohl nicht auf sinnliche Verirrungen deuten lassen. Der Vorwurf geht eben einfach dahin, Dante habe einer falschen Schule gefolgt. Seine Antwort zeigt uns aber deutlich, dass ihm dieser Vorwurf identisch ist mit dem ihm früher gemachten, d. h. identisch mit dem Vorwurf, dem Andenken an seine Beatrice untreu geworden zu sein. Was ist aber das für eine falsche Schule, was für eine falsche Richtung, welcher Dante hier gehuldigt zu haben bekennt? Kann eine andere Schule gemeint sein, als die philosophische, — eine andere Richtung, als die der dem Glauben entfremdeten, grübelnden Speculation? Ich meine nicht. Vielmehr hat hier Dante, wenn mich nicht alles täuscht, so deutlich als es bei seiner Art immer erwartet werden kann, es bekannt, dass seine Untreue gegen Beatrice zugleich ein innerer Abfall vom christlichen Glauben gewesen. Uebrigens muss ich bekennen, dass ich den aus Dante's Stillschweigen gegen unsere Ansicht geltend gemachten Grund nicht zu verstehen vermag. Es wird nämlich allgemein anerkannt, dass die Beatrice der *Divina Commedia* die einstige Tochter

Folco Portinari's, zugleich aber auch ein Symbol sei. Wenn sie ihm nun in der herrlichen Scene des irdischen Paradieses seine Untreue gegen sie, seinen Abfall von ihr vorwirft, — was ist dann für eine Art von Untreue und von Abfall gemeint? Von der einstigen leiblichen Beatrice blos, oder aber zugleich von Beatrice als Symbol der Theologie, des wahren Glaubens? Dachte der Dichter dabei nur an seine Untreue gegen die einst leibliche, oder, um uns anderer Ausdrücke zu bedienen, gegen die reale Beatrice, warum redet er von dieser Untreue, warum bekennt und bereut er sie dort hauptsächlich, wo er Beatrice in erster Linie als Symbol, als ideale Persönlichkeit einführt? Und liesse sich dann Dante's Reue und Zerknirschung psychologisch begreifen und erklären, wenn er keine andere Untreue zu bereuen hatte, als die äussere gegen ein irdisches Mädchen, der er im Grunde keine Treue schuldete? Ist aber dort zugleich von einem Abfall von der idealen Beatrice, von Beatrice als Symbol die Rede, wie ist es dann möglich, die bezüglichen Geständnisse ausschliesslich auf Dante's sinnliche Verirrungen zu deuten? Nur in einem Falle wäre dies möglich, wenn nämlich die Beatrice der *Divina Commedia* das Symbol der Keuschheit, der Herzensreinheit wäre. Ist aber Beatrice in der *Divina Commedia* das Symbol der Theologie, des echten Glaubens, so hat Dante, indem er seinen Abfall von Beatrice bekennt, zugleich auch seinen Abfall vom Glauben bekannt. Eine andere Logik kann ich wenigstens nicht als die richtige anerkennen.

Dass gegen diese Auffassung noch manche Bedenken geltend gemacht werden können, ist bei einem Dichter wie Dante sehr natürlich. Die bisher erhobenen kann ich indess nicht als begründete erachten. Sogar das Bedenken, welches selbst Witte "für ein erhebliches und zu sorglicher Erwägung aufforderndes" anerkennt, ist für meine Auffassung gar nicht vorhanden. Warum Dante nicht einen besonderen Kreis der Hölle und des Purgatoriums für die schuf, welche, wie er selbst, auf Irrwegen des

Zweifels gegangen? Ganz einfach weil dieser Weg der gefährliche allerdings, aber doch nothwendige, unerlässliche Durchgang ist von dem dunklen zu dem klaren, von dem geahnten zu dem selbsterlebten, von dem äusserlich angenommenen zu dem innerlich erfahrenen, von dem angelernten zu dem persönlichen Glauben. Auf dem rein skeptischen Standpuncte, auf dem Standpuncte des Zweifelns und Grübelns, bleibt eben kein denkender Geist stehen. Entweder schreitet er fort zum absoluten Zweifel, d. h. zu dem Unglauben, der zugleich Glaubensfeindschaft ist, oder aber er schreitet fort zum klaren, gestählten, auf Erkenntniss und Erfahrung beruhenden Glauben. Jene hat Dante nicht vergessen und ich sollte denken, seine Hölle sei nicht arm an solchen Bewohnern. Diese konnte er aber nicht in die Hölle verweisen, er konnte ihnen auch keinen besonderen Kreis auf dem Reinigungsberge anweisen: jenes nicht, weil sie nicht in die Hölle gehören, dieses nicht, weil sie nicht erst im jenseitigen Purgatorium Busse thun. Die Busse dafür wird auf dem irdischen Paradiese vollzogen, — allein da Dante, d. h. der Mensch überhaupt, noch zu den Lebenden dieses Lebens gehört.

Auch das weitere, der Chronologie der Entstehung Dante'scher Schriften entnommene, Bedenken fällt bei unserer Auffassung völlig hinweg. Denn wenn verlangt wird, die drei Werke: *Vita Nuova*, *Convito* und *Divina Commedia* müssten dann je innerhalb der Epoche der geistigen Entwicklung des Dichters verfasst sein, für deren Schilderung sie ausgegeben werden, — so habe ich darauf ganz einfach zu antworten, dass dies auch wirklich der Fall ist. In Bezug auf die zwei erstgenannten Schriften wird dies wohl allgemein zugestanden werden. Anders verhält es sich dagegen mit der *Commedia*. Ist dieselbe nämlich, wie gewöhnlich angenommen wird, in ihrem ersten Theile bereits vor dem *Convito* wenn nicht gar vollendet, so doch wenigstens begonnen worden, dann ergäbe sich daraus allerdings die Ungeheuerlichkeit, dass Dante später im *Convito* das

gepriesen und verherrlicht hätte, was er längst als Verirrung erkannt und bereut hatte. Allein wo sind denn die Gründe, die zur Annahme einer so frühen Abfassung des *Infernum* zwingen? Die bis jetzt vorgebrachten können mich zu jener Annahme nicht bestimmen. Boccaccio's Bericht über die Auffindung der sieben ersten Gesänge dürfte nur dann auf Historicität Anspruch machen, wenn sich erstens die Wahrscheinlichkeit einer so frühen Abfassung auch sonst nachweisen liesse und wenn zweitens keine sonstigen Gründe dagegen sprächen. Dem ist es aber durchaus nicht also. Hätten wir Boccaccio's Bericht nicht, so würde schwerlich irgend jemand auf eine solche Annahme je gerathen sein, um so weniger, als bereits der erste Gesang des *Infernum* auf ein viel späteres Datum hinweist. Und da sich Boccaccio auch sonst nicht eben durchweg als einen zuverlässigen Historiker erweist, so haben wir um so weniger Grund, seinem bezüglichen Berichte Glauben zu schenken, je leichter es in den späteren Zeiten, da die *Commedia* bereits grosse Celebrität erlangt hatte, geschehen konnte, dass allfällige Schicksale von Dante's übrigen Gedichten auf sein Hauptwerk bezogen wurden. — Allerdings hat Dante selbst am Schlusse der *Vita Nuova* bereits die Absicht ausgesprochen, ein solches Werk wie die *Commedia* zu schaffen. Allein eben die bezügliche Stelle, die zunächst für die frühe Abfassung zu sprechen scheint, schliesst sie, näher betrachtet, geradezu aus. Denn erstens unterliegt es kaum ernstlichen Zweifeln, dass die bezügliche Stelle erst im Jubeljahr 1300 niedergeschrieben worden ist. Er spricht von Studien, die er vorher machen und redet von Jahren, die er noch leben müsse, wenn das beabsichtigte Werk zu Stande kommen soll. Nun weiss aber jeder Schriftsteller, wie spät unter solchen Umständen schon ein gewöhnliches Werk ausgeführt wird; musste das aber nicht bei einem Werke, wie die *Commedia*, doppelt und dreifach der Fall sein? Oder nöthigt etwa das *Infernum*, wie es jetzt vorliegt, zu der Annahme einer

früheren Entstehung? Ich denke nein. Einige Stellen nöthigen vielmehr zur Annahme, dass sie erst und frühestens um die Mitte des Jahres 1314 entstanden sein können. Ja, selbst der Anfang des Gedichts scheint mir für unsere Annahme zu sprechen. Denn wohl berichtet Dante dort, es sei im Frühling des Jubeljahres 1300 gewesen, als ihm ein Licht aufging und er sich als im finsteren Sündenwalde verirrt erkannte. Aber steht denn das, was er sonst berichtet, seine Kämpfe mit den drei Thieren, sein vergebliches Streben die Höhe zu erklimmen, sein endliches Aufgeben der Hoffnung auf den Sieg, sein Niederstürzen zur Tiefe u. s. w., — steht denn das Alles ganz umsonst da? Wenn es wahr ist, dass die drei Thiere die Symbole der drei Hauptclassen von Sünden sind, — wenn es ferner wahr ist, dass Dante dort zunächst die Erfahrungen seines eigenen inneren Lebens schildert, wie? müssen wir dann nicht nothwendig annehmen, der erste Gesang des *Infernum* schildere in aller Kürze die Erlebnisse von mehreren Jahren? Oder wollen wir etwa lieber annehmen, das Alles, die Bemühungen die Höhe christlichen Glaubens zu erklimmen, die Kämpfe mit den Hauptsünden, das Niederstürzen in die Tiefe des Sündenwaldes u. s. w. sei in Einem Tage geschehen? Ich sollte aber meinen es gehöre ein ziemliches Quantum Oberflächlichkeit und Mangel an innerer Erfahrung dazu, um sich zu einer solchen monstruösen Annahme zu bequemen. Wer ähnliche Erfahrungen gemacht, der weiss auch, dass die sittliche Umkehr des Menschen nicht sofort nach dem ersten Entschluss sich vollzieht, dass es vielmehr oft jahrelange Kämpfe kostet, bevor der gute Entschluss definitiv ausgeführt wird. Und war etwa Dante nicht berechtigt, die Erlebnisse mehrerer Jahre als die Eines Tages darzustellen? Hat der Dichter die nämlichen Pflichten, wie der Chronist?

Schildert aber der erste Gesang die inneren Erlebnisse Dante's während einer Reihe von Jahren, so müssen dies eben die Jahre sein, die auf das Jubeljahr 1300 folgten und wir

werden somit auf eine spätere Periode der Abfassung desselben hingewiesen. Und da, wie bemerkt, im *Infernum* Stellen vorkommen, die erst um die Mitte des Jahres 1314 geschrieben sein können, so werden wir sagen müssen: Möglich, dass Einzelnes schon früher gedichtet worden, was später dem Werke einverleibt wurde; an die eigentliche Ausarbeitung seines Gedichtes, wie es jetzt vorliegt, ist aber Dante erst nach dem Tode Heinrich's VII. gegangen, d. h. erst nachdem er die uns vorliegenden Bücher des *Convito* geschrieben und die Fortsetzung dieser Arbeit aufgegeben hatte. Vollendet worden ist der erste Theil des Gedichtes nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1314.[4]) — —

Seine Neigung zur philosophischen Speculation und Grübelei hat Dante als die leidenschaftliche Neigung zu einem edlen irdischen Mädchen dargestellt. Es entsteht nun die Frage, ob dieses Mädchen auch, wie Beatrice, zugleich eine reale und eine ideale Persönlichkeit, oder aber ob es ein reines Symbol sei, dem keine irdische Realität zukomme. Ich muss mich ganz entschieden für die erste Auffassung erklären. Ja, das Mädchen der *Vita Nuova* (die *donna gentile*) ist so sehr eine reale irdische Persönlichkeit, dass ich es ernstlich bezweifeln muss, ob sie dem Dichter damals schon als das Symbol der Philosophie galt. Eher möchte wohl anzunehmen sein, die *donna gentile* sei ihm diess erst später geworden. Dante's Geständnisse in seinem Gedichte, zum Theil auch in seinen Briefen, sind so offen und unzweideutig, dass sie keinen Zweifel darüber lassen, dass neben seinen religiösen auch sittlich-sinnliche Verirrungen hergingen.

---

[4]) Die Grenzen dieser Abhandlung erlauben mir natürlich nicht, meine Ansicht über die Abfassungszeit des Inferno auf eine eingehende und umfassende Weise zu begründen. Diese Aufgabe zu lösen muss den Prolegomenen eines umfassenden exegetisch-kritischen Commentars zur Divina Commedia vorbehalten bleiben.

Letztere Verirrungen bieten nun aber manche Schwierigkeit dar. Von seiner Neigung zur *donna gentile* der *Vita Nuova* erklärt Dante ausdrücklich, sie habe nur einige Tage gewährt, nach welchen er wieder zum treuen Andenken an seine Beatrice zurückkehrte. Die Liebe zur Philosophie hingegen, deren Symbol jene *donna gentile* sein soll, hat einen Zeitraum von über drei Lustren gewährt. Im *Convito* erklärt aber Dante ausdrücklich, jenes Mädchen, wovon er gegen den Schluss der *Vita Nuova* gesprochen, sei die Philosophie. Es frägt sich nun, ob es zulässig sei, bei den *alquanti dì*, von welchen die *Vita Nuova* redet, an einen Zeitraum von mehreren Jahren zu denken. Ich muss diess auch jetzt noch bestimmt in Abrede stellen. Selbst der Zusammenhang zwischen *Vita Nuova* und *Convivio* schliesst die Möglichkeit einer solchen Auffassung aus. In ersterer Schrift erklärt nämlich Dante, er sei schon nach kurzer Frist, jedenfalls noch vor 1300, von seiner Neigung zur *donna gentile* zum Andenken an Beatricen zurückgekehrt; als er aber das *Convito* schrieb, was bekanntlich erst einige Jahre später geschah, da war er noch von der Liebe zur Philosophie entflammt. Man müsste demnach annehmen, nach jener Reue, wovon die *Vita Nuova* berichtet, habe ihn die *donna gentile* abermals verlockt, — eine Annahme, die durchaus unstatthaft und durch nichts zu rechtfertigen wäre. Sodann leuchtet es doch von selbst ein, dass kein Mensch mit gesundem Verstande eine Periode seines eigenen Lebens, die über fünfzehn Jahre gewährt hat, mit dem Ausdruck *alquanti dì* bezeichnen wird. Ferner wäre noch die Frage zu beantworten, in welchem Verhältniss die *donna gentile* der *Vita Nuova* zu Gemma Donati, die bald darauf Dante's Gemahlin wurde, steht. Will man nämlich die *alquanti dì* auf Jahre ausdehnen, so hat man nur zwischen den beiden Annahmen die Wahl: Entweder war Dante's Heirath eine rein politische, eine sog. Convenienzheirath und der Dichter verehelichte sich mit Gemma in dem Momente, da er eine andere

liebte, seine Ehe war also eine frostige, ohne Herzensneigung und ohne Liebe; oder aber die *donna gentile* der *Vita Nuova* ist niemand anders als Gemma Donati. Die eine Annahme wäre ebenso monstruös wie die andere. Für die erste spricht rein nichts, die zahlreichen aus Dante's Ehe entsprossenen Kinder sind ein lautes, entscheidendes Zeugniss dagegen. Diese Annahme zählt übrigens meines Wissens keine Anhänger. Nicht minder monstruös ist aber die zweite, für welche sich jüngst, zu meiner nicht geringen Verwunderung, selbst ein solcher Kenner wie Prof. Boehmer erklärt hat. [5]) Wie? Dante's Liebe zu seiner eigenen Frau ein *avversario della ragione!* Diese Liebe zu seiner eigenen Gemahlin ein *malvagio desiderio!* Und Dante beschuldigt sich selbst der Niederträchtigkeit, weil er — seine Frau geliebt! Und er schämte sich, seine Frau geliebt zu haben! Eine schöne Reue dann, eine schöne Umkehr das! Von allem Uebrigen nicht zu reden, möchte ich doch wirklich sehen, wie man diese Annahme mit der rührenden Erzählung der *Vita Nuova* (cap. 40 der Ausg. von Pizzo, Venezia 1865) in Einklang zu bringen versuchen würde. Ist die *donna gentile* Dante's Gemahlin, dann ist Dante's Busse und Reue ein Verbrechen.

Jede Schwierigkeit wird aber durch die Annahme beseitigt, dass die *donna gentile*, welche dem Dichter als Symbol der Philosophie nur Eine ist, als reale menschliche Persönlichkeit nicht Eine ist, d. h. durch die Annahme einer leiblichen Pluralität derselben. Beim ersten Anblick freilich möchte diese Annahme etwas kühn erscheinen. Und dennoch lässt sie sich m. E. nicht allein rechtfertigen, sondern auch begründen. Dass Dante im *Convito* nur von Einer spricht, bildet keine

---

[5]) In seiner Recension von Witte's Dante-Forschungen. Jahrbuch für romanische und englische Literatur, Vol. X, pag. 413. [Ohne mich zu ereifern, erinnere ich daran, dass m. E. die Vita nuova abgeschlossen war, ehe Dante sich verheirathete. Boehmer.]

Instanz dagegen; denn die Art und Weise, wie er die *donna gentile* dort allegorisch verwerthet, brachte es eben nothwendig mit sich, dass sie ihm nur Eine sein durfte. Ebensowenig spricht dagegen, dass er in der *Vita Nuova* nur Eine erwähnt, denn als er die *Vita Nuova* schrieb, hatte ihn allerdings erst Eine verlockt. Nachher aber haben eben auch noch Andere einen sinnlichen Eindruck auf ihn ausgeübt. Dafür fehlt es uns nicht an eigenen Geständnissen des Dichters. In den Geständnissen der *Divina Commedia* spricht er von „anderen Mädchen“, denen er sich nach Beatrice's Tode hingab, zu denen er seine Schritte gelenkt, und nicht allein von einem. Ferner kann auch die Dame, deren der Brief an Maroello Malaspino gedenkt, doch nicht identisch sein mit der *donna gentile* der *Vita Nuova.* Selbst in Dante's lyrischen Liedern fehlt es nicht an Beweisen dafür, dass die Dame, die ihm das Herz abgewonnen, nicht immer eine und dieselbe ist. Die *donna gentile* der *Vita Nuova* schildert er als eine mitleidige, huldvolle Dame, in seinen späteren Canzonen hat es aber der Dichter mit einer ihm gegenüber ganz anders gesinnten Dame zu thun. Denn dass das, was Dante Canz. IV, VII, VIII, X u. s. w. von der Sprödigkeit und Härte seiner *donna* sagt, sich irgend auf die *donna gentile* der *Vita Nuova* beziehen lasse, muss ich gegen Witte [6]) des Bestimmtesten in Abrede stellen. Es sind vielmehr zwei durchaus verschiedene, entgegengesetzte Charaktere, die Dante uns in den verschiedenen Gedichten schildert. Die *donna gentile* der *Vita Nuova* hat sich nicht hart und spröde gegen ihn gezeigt, — im Gegentheil, gerade ihre Huld und Liebe hat ihn gewonnen. Hier ist er der Spröde und Harte gegen sie, in den späteren Canzonen ist sie die Spröde und Harte gegen ihn.

Führen uns nun Dante's eigene Andeutungen auf die

---

[6]) Dante-Forschungen, pag. 151. 157.

Annahme einer leiblichen Pluralität der *donna gentile*, so liegt keine Veranlassung mehr vor, Dante's Worte in der *Vita Nuova* anders zu deuten, als sie lauten. Die *alquanti dì* nehmen wir ernstlich als nur auf einige Tage sich beziehend und sagen: die Leidenschaft, wovon Dante dort berichtet, ist allerdings eine schnell vorübergehende Aufwallung gewesen. Sie fiel in die Zeit zwischen Beatrice's Tode und Dante's Verehelichung, war aber bereits vorbei, als letzere stattfand. Vielleicht mochten gerade die Präliminarien zu seiner Verehelichung mit Gemma Donati es sein, welche nicht wenig dazu beitrugen, seine Gedanken von der *donna gentile* abzulenken. Nach Dante's Verehelichung kamen aber neue Liebesreize und Leidenschaften hinzu, wie es übrigens bei den damaligen sittlichen und geselligen Zuständen von Florenz kaum anders erwartet werden kann. Selbst in den ersten Jahren nach der Verbannung liess sich Dante, wenn auch vielleicht nur vorübergehend, von neuem Liebreiz verlocken. Erst als die Periode der religiösen Krisis vorbei war und mit ihr ging auch die Periode der sittlichen Krisis zu Ende.

Es kann die Aufgabe dieser Abhandlung nicht sein, auf jeden einzelnen Punkt näher einzutreten. Sind indess die hier flüchtig erörterten Momente begründet, so wird das oben kurz skizzirte Bild inneren Entwickelungslebens in der Hauptsache als ein richtiges anzuerkennen sein. Ich sage in der Hauptsache, denn dass Einzelnes durch weitere Forschungen berichtigt werden könne, unterliegt wohl keinem Zweifel und liegt in der Natur der Sache. Indem ich mir vorbehalte, sofern Gott Leben und Arbeitskraft schenkt, auf diesen Gegenstand anderwärts ausführlicher zurückzukommen, erlaube ich mir vorläufig einige der hier geltend gemachten Ansichten den Kundigen zur Beachtung und Prüfung zu empfehlen. Nur eine Frage glaube ich hier noch kurz erörtern zu müssen, obschon ich nichts an-

deres darüber sagen kann, als was ich bereits anderwärts gesagt habe.

Bekanntlich gehörte Dante durch Erziehung und Familientradition der guelfischen Richtung an, während er später als einen entschiedenen Ghibellinen sich erweist. Hiernach ist auch in politischer Hinsicht eine Umwandlung in ihm vor sich gegangen, und es entsteht die Frage, wann er seine politischen Ansichten geändert und welche Gründe ihn zu dieser Meinungsänderung bewogen haben mögen.

Diese zwei Fragen hängen eng zusammen. Vorerst mag aber noch bemerkt werden, dass es sich dabei eben nur um Principien handelt, nicht aber um die kleinlichen Parteiinteressen und Parteikämpfe der sich so nennenden Guelfen und Ghibellinen. Ueber solche Parteiinteressen war Dante erhaben und er hasste sie von ganzer Seele. Diejenigen, welchen es nur um ihre eigenen Interessen, nicht aber um das Princip zu thun war, verachtet er, mögen sie sich im Uebrigen zu dieser oder zu jener Partei halten. Daraus ist wohl auch Dante's aristokratische Gesinnung und sein Widerwille gegen die *gente nuova* zu erklären. Wie es nämlich in der Natur der Sache liegt, mochte es dieser letzteren am allerwenigsten am guelfischen oder am ghibellinischen Princip gelegen sein. Diese Emporkömmlinge suchten eben im Allgemeinen ihre eigenen Interessen, und die Vortheile, die sie für diese erwarteten, nicht aber die innere Ueberzeugung bestimmte sie, zu der einen oder zu der anderen Partei sich äusserlich zu halten. Aeusserlich, denn innerlich sind solche Menschen parteilos, weil sie keine Ueberzeugungstreue kennen. Allerdings war damals das eigentliche Eifern für das Princip als solches höchst selten; wo es aber vorkam, da mochte es wohl vorzüglich bei einigen adeligen und aristokratischen Familien anzutreffen sein. Dante, dem es eben in erster Linie um das Princip zu thun war, kam

daher zuletzt dazu, sich seine eigene Partei zu bilden, wiewohl er nach wie vor ein entschiedener Ghibelline blieb.

Wollen wir nun mit annähernder Sicherheit den Zeitpunkt angeben, zu welchem Dante seine politischen Ansichten änderte, sowie auch die Gründe, die ihn dazu bewogen, so müssen wir vor Allem zwischen angeerbten, angelernten und angenommenen Ansichten einerseits und zwischen persönlicher eigenster Ueberzeugung andererseits einen bestimmten, scharfen Unterschied machen. Dass beides nicht einerlei ist, bedarf wohl nicht erst eines Nachweises. Man sehe sich nur die Menschen an, wie sie auch gegenwärtig noch sind. Da wird es keinem beikommen zu behaupten, dass alle politisch oder religiös Conservativen und alle politisch oder religiös Liberalen es aus eigenster, klarer persönlicher Ueberzeugung seien. Die Sache verhält sich vielmehr so: es wird jedem durch die Erziehung eine Ansicht beigebracht. Diese eignen wir uns zunächst an. Wem nun in späteren Jahren die Gabe, oder die Gelegenheit, oder aber die Lust fehlt, über die bezüglichen Fragen weiter nachzudenken, sie zu prüfen und durch eigenes Prüfen und Nachdenken eine persönliche Ueberzeugung sich zu bilden, der wird, wenn er ein Charakter ist, der Richtung, den Ansichten treu bleiben, die ihm durch die Erziehung und Tradition eingepflanzt worden; ist er charakterlos, dann wird er mit leichter Mühe seine Ansichten wechseln, von der einen zu der andern Richtung übergehen, sobald äussere Gründe ihm dazu Veranlassung geben. Wer sich hingegen in späteren Jahren veranlasst sieht, seine Ansichten und Meinungen einer ernsten wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen, dem liegt eine doppelte Möglichkeit vor: entweder wird er durch eigenes Prüfen und Nachdenken von der Richtigkeit und Stichhaltigkeit der Principien und Ansichten überzeugt, denen er bisher ohne klare Einsicht und tiefere Erkenntniss gehuldigt, — oder aber, er kommt dadurch zu der Ueberzeugung, dass diese seine bis-

herigen Principien und Ansichten unhaltbar sind, und gibt sie auf. In ersterem Falle ist das Angenommene und Erlernte zur persönlichen Ueberzeugung geworden, im zweiten erfolgt ein Uebergang von der einen Richtung zur andern. In diesem Falle ist aber der Uebergang kein Meinungswechsel im strengen Wortsinne, da die eigene, persönliche Ueberzeugung durch das Studium, Prüfen und Nachdenken eben erst erworben werden muss; dieser Uebergang ist dann ganz einfach eine innere Entwicklung, ein naturgemässer Fortschritt. Später kann freilich auch die eigene, persönliche Ueberzeugung einem Wechsel unterworfen sein, wenn sie nämlich abermals einer ernsten Prüfung unterzogen wird und das Ergebniss dieser erneuten Prüfung anders ausfällt, als bei der frühern. Hier erst kann von einem eigentlichen Meinungswechsel die Rede sein, aber auch hier ist derselbe im Grunde betrachtet auch wieder eine innere Entwicklung.

Wenden wir nun diess auf Dante an, so müssen wir fragen, ob es jemals in seinem Leben eine Zeit gegeben hat, da er aus eigenster persönlicher und nicht blos aus angelernter und angenommener Ueberzeugung dem guelfischen Princip gehuldigt habe. Wird diese Frage bejaht, so dürfte kaum etwas Anderes übrig bleiben, als mit Balbo anzunehmen, Dante's Uebertritt zum Ghibellinismus sei die Folge seiner Verbannung gewesen, — eine Annahme, die einen schwarzen Schatten auf Dante's Charakter wirft. Denn nicht Prüfung, Studium, Nachdenken und bessere Einsicht, sondern einfach der Unmuth über erlittene Unbill hätte ihn dann zum Meinungswechsel bestimmt. Das erlittene Unrecht wird und darf aber keinen edlen und festen Charakter bewegen, von dem abzufallen, was er als recht, was er als wahr erkannt hat. In diesem Falle müssten wir dem Dichter ganz einfach eine der schönsten und edelsten, aber allerdings seltenen Tugenden, die Ueberzeugungstreue, absprechen. Wenn wir ihm aber je, nach dem Eindruck, den alle seine Werke und seine ganze Persönlichkeit auf uns machen, eine

Tugend zugestehen müssen, so ist es die Ueberzeugungstreue vor Allem. Es liegen aber schlechterdings keine Gründe vor, jene Frage zu bejahen, triftige dagegen, sie zu verneinen. Wir besitzen nämlich von ihm mehrere Werke, aber in keinem einzigen unter ihnen erscheint Dante als guelfisch gesinnt. Ueberall, wo er auf die bezüglichen Fragen zu sprechen kommt, huldigt er bereits dem ghibellinischen Princip. Es ist diess in solchem Grade der Fall, dass man beinahe zu der Annahme versucht werden könnte, er habe niemals dem Guelfismus angehört. Dennoch wissen wir nicht allein, dass er durch Geburt, Familientradition und Erziehung zur guelfischen Partei gehörte, sondern wir besitzen sogar ein eigenes Bekenntniss vom Dichter hierüber. Gerade das bezügliche Geständniss gibt uns aber wichtige Anhaltspunkte an die Hand, um die Zeit sowohl, als auch namentlich die Gründe zu bestimmen, die ihn dazu bewogen haben, zur ghibellinischen Richtung überzugehen. Dante sagt nämlich im Anfang des zweiten Buches von seiner Schrift über die Monarchie:

*Sicut ad faciem causae non pertingentes, novum effectum communiter admiramur, sic, quum causam cognoscimus, eos qui sunt in admiratione restantes, quadam derisione despicimus. Admirabar equidem aliquando, Romanum populum in Orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse praefectum; quum tantum superficialiter intuens, illum nullo jure, sed armorum tantummodo violentia, obtinuisse arbitrabar. Sed postquam medullitus oculos mentis infixi, et per efficacissima signa divinam providentiam hoc effecisse cognovi, admiratione cedente, derisiva quaedam supervenit despectio, quum gentes noverim contra Romani populi praeeminentiam fremuisse, quum videam populos vana meditantes, ut ipse solebam.*

Fragen wir demnach Dante selbst, wann er guelfisch gesinnt gewesen, so antwortet er uns in dieser Stelle, er sei es damals gewesen, als er der Ursache nicht ins Gesicht

schaute, damals, als er die Dinge nur oberflächlich betrachtete, damals, als er Eitles zu sinnen pflegte. Fragen wir ihn weiter, wann er sich zur ghibellinischen Richtung bekehrt habe, so antwortet er uns, diess sei geschehen, nachdem er die Ursache erkannt, es sei geschehen, als er an Einsicht zugenommen und mit des Geistes Auge in den Kern der Sache eingedrungen sei. Diese Aussprüche beantworten zugleich die Frage nach den Gründen, welche den Dichter bewogen haben mögen, der Tradition seiner Familie untreu werdend, zur ghibellinischen Richtung überzugehen. Als solche nennt er ganz einfach die gründlichere Sachkenntniss, die bessere und tiefere Einsicht. Hiernach scheint mir festzustehen: Dante ist guelfisch gesinnt gewesen, so lange er von der Geschichte und von der Wissenschaft des Staates nur eine oberflächliche Kenntniss besass; sowie er aber diesen zwei Wissenschaften ein eingehenderes, tieferes Studium widmete, da ist er Ghibelline geworden.

Stehen nun diese zwei Sätze, wie ich glaube, fest, so bietet die Lösung der Frage nach dem Wann und nach dem Wie seines politischen Uebertrittes keine erhebliche Schwierigkeit mehr dar. Die Zeit, zu welcher sich Dante mit historischen und staatswissenschaftlichen Studien eingehender befasste, fällt ohne Zweifel mit der Zeit zusammen, da er sich, Trost suchend, den philosophischen Studien zuwandte. Es geschah diess bekanntlich im letzten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts, oder ungefähr vom sechsundzwanzigsten bis zum fünfunddreissigsten Lebensjahre des Dichters. Ein Guelfe ist er demnach bis Beatrice's Tode gewesen. Von da an änderte er seine Ansichten, und zwar nicht mit einem male, sondern allmählig, in Gemässheit des Wachsens und Zunehmens seiner Kenntnisse und Einsichten.

Geben wir daher immerhin bereitwillig zu, dass sich Dante frühzeitig schon eigene Ansichten und Ueberzeugungen bildete,

so liegt doch schlechterdings kein Grund zu der Annahme vor, dass diess auch in Beziehung auf die Lehre vom Staate geschehen sei. Nirgends zeigt sich auch nur die geringste Spur, dass er sich vor Beatrice's Tod mit Fragen dieser Art befasst habe, während hingegen Alles darauf hinzuweisen scheint, dass er sich damals ganz anderen Studien widmete. Und wenn Dante selbst in der vorhin angeführten Stelle von einer Zeit spricht, da er der Ursache nicht ins Gesicht schaute, die Dinge nur oberflächlich betrachtete und Eitles sann, so kann es m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass er dabei weder die Zeit seiner Kindheit, noch auch die Zeit nach 1300, d. h. die Zeit, welche auf seine eifrigen und umfassenden Studien folgte, sondern nur die Zeit im Auge haben konnte, die dazwischen liegt, d. h. die Zeit von seinem Austritt aus der Kindheit bis zu Beatrice's Tod.

Es ist demnach zu sagen, dass Dante eigentlich niemals aus eigenster persönlicher Ueberzeugung Guelfe geworden. Als solcher ist er allerdings erzogen worden, er hat guelfische Grundsätze mit der Muttermilch eingesogen und aus der Jugenderziehung sich angeeignet. Dass er nun bis über sein sechsundzwanzigstes Lebensjahr hinaus Guelfe gewesen, diess verdankt er einfach dem Zufall, der ihn als solchen geboren und erzogen werden liess. Sowie er aber durch Studium und Nachdenken zu einer eigenen, persönlichen Ueberzeugung zu gelangen suchte, da bildete er seine ghibellinischen Grundsätze aus. Streng genommen kann daher bei ihm von keinem Meinungswechsel, sondern nur von einer Entwicklung, von einem naturgemässen Fortschritt die Rede sein.

Von der Abfassungszeit der Schrift über die Monarchie habe ich hiebei absichtlich abgesehen, da die Meinungen darüber noch immer auseinandergehen. Sollten sich aber die vorstehenden Ausführungen in der Hauptsache als richtig erweisen, so läge darin ein neuer Beweis dafür, dass dieselbe noch in das dreizehnte Jahrhundert fällt.

---

# Theologie und Philosophie bei Dante.

Von dem

Pfarrer **Schündelen** in Spellen, Diöcese Münster.[1])

Im Eingang zum vierten Tractate des Convito sagt Dante:

E, conciofossecosachè questa mia donna un poco li suoi dolci sembianti trasmutasse a me, massimamente in quelle parti, ove io mirava e cercava se la prima materia degli elementi era da Dio intesa, per la qual cosa un poco da frequentare lo suo aspetto mi sostenni, quasi nella sua assenza dimorando entrai a riguardar col pensiero il difetto umano intorno al detto errore (dell' umana bontà, in quanto in noi è dalla natura seminata, e che nobilitade — gentilezza — chiamar si dee).

Der Zusammenhang ist folgender: Der Dichter klagt, die lieblichen Züge seiner Herrin — der speculativen Philosophie — haben sich ihm, als er gewisse Fragen an sie gerichtet, verdüstert gezeigt; ja, ganz schreckhaft seien sie ihm erschienen (*disdegnosi e feri* heisst es in der Canzone), da er Aufschluss von ihr verlangte über die Natur und den Ursprung der Ma-

---

[1]) Aus einer im "Theologischen Literaturblatt von Reusch" 1869, No. 25, 26 abgedruckten Recension von Witte's Dante-Forschungen mit Zustimmung des Herrn Verf. entnommen.

terie. Darum wolle er sich eine Zeit lang von ihr fern halten und inzwischen, um nicht ihrem ärgsten Feinde, dem Müssiggange, zu verfallen, sich mit einer näher gelegenen, praktischen Frage beschäftigen, indem er das Wesen des Adels, was bei den Menschen *vile* und was *non vile* i. e. *nobile* heisse oder heissen sollte, zu erörtern unternehme. Die Philosophie an sich, die menschliche Vernunft, weiss also entweder nichts oder will dem Dante nur jetzt noch nichts sagen über die Urmaterie und ihr Verhältniss zum Schöpfer; *dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando, vel ignorare noscendo,* sagt ja auch der h. Augustinus Conf. XII, 5. — Von dem "oder ob der Urstoff schon vor der Schöpfung bestanden habe", ist bei Dante mit keiner Silbe die Rede. Das *da Dio intesa* wird zwar nicht mit Unrecht, wie von Witte so von Andern, dem "geschaffen" gleich gesetzt; Fraticelli beruft sich dafür auf Suarez; man kann dabei aber auch an Ausdrücke, wie *adducor ut dicam, neminem posse videre tenebras; non absurde dicitur, intelligi non posse stultitiam* (Aug. de ord. II, 3) denken; am natürlichsten ist es jedoch, das *intesa* nach Conv. III, 12 zu erklären: *Che se Iddio fece gli angeli buoni e li rei, non fece l' uno e l' altro per intenzione, ma solamente gli buoni, seguitò poi, fuori d' intenzione, la malizia de' rei* etc. So ist nach Origenes die materielle Schöpfung, zwar von Gott, in oder mit der Zeit entstanden, aber nur in Folge der Sünde, als Strafe für dieselbe und zur Rettung des Sünders, nicht ganz der Idee der Schöpfung entsprechend, sondern eine Verdüsterung, Degenerirung derselben. So wird auch von Gregor von Nyssa (de creatione hominis c. 17) die Trennung der Geschlechter in der Menschheit nicht als von Gott ursprünglich intendirt bezeichnet. Mit solchen Zweifeln und wohl auch Irrungen ist Dante gewiss noch weit genug entfernt geblieben von der Thorheit, "den gleichen Satz für theologisch wahr und für philosophisch falsch zu erklären".

Vor 370 Jahren und ein halbes Jahrzehnt noch früher, da war es leicht, dem Columbus nachzuweisen, dass die Antillen nicht zu Asien gehörten, welches er gefunden zu haben glaubte, und dass er in mancher dunklen und stürmischen Nacht seinen Weg auf der Seekarte ganz verkehrt bezeichnet habe. Witte hat ein neues Land nicht entdeckt und nicht entdecken wollen; nur aufgedeckt hat er und als goldreich erwiesen, was den Augen der Zeitgenossen entschwunden war. Aber die gerade Richtung, in welcher Raphael den Dante neben Bonifaz VIII. der Sonne des Lebens im Sacramente des Altars zuschreiten liess, sie hat W. nicht einzuhalten vermocht; auch meint er immer noch anderswo angelangt zu sein, als wo er es wirklich ist. Die Bedeutung Dante's für seine Zeit und für alle Zeiten, ganz besonders aber für jeden katholischen Theologen in unserer Zeit macht es nöthig, hier noch etwas näher auf die Sache einzugehen.

Witte stellt Dante's Liebe zu Beatrice Portinari, der Erdentochter, viel zu hoch, indem er sie ganz mit "kindlicher Frömmigkeit" identificirt, sie selbst ein "Anschauen Gottes auf Erden" nennt. Alles Schöne hienieden mahnt an die ewige Schönheit; wir bewundern und lieben es im Grunde nur insofern, als es über sich selbst hinausweist. "In schönem Leibe eine schön're Seele" mag nun allerdings, als Mikrokosmus betrachtet, als *primum mobile*, als wunderbare "Neun", oder was sonst noch der Dichter von ihr zu rühmen weiss (Vita N. c. 30 u. a.), diese Mahnung und Weisung eindringlicher an uns ergehen lassen, als die ganze materielle Schöpfung; um so grösser ist aber auch die Gefahr, am Nachbild zu haften, statt auf das Urbild zu sehen. Das gilt von natürlicher Schönheit, das von der sittlichen (der *gentilezza*), das von aller Kunst des Schönen, von der Rhetorik (auf deren Stern zunächst nach Conv. II, Canzone und c. 14, die Geliebte zurückkehrt), der Poesie, Malerei, Musik, für welche Künste die Jugendliebe den Dichter

offenbar mehr begeisterte, als für Religion. Von "kindlicher Frömmigkeit" zeugt es z. B. keineswegs, wie er (c. 5) während einer Predigt über die h. Maria seine Umgebung stört durch fortwährendes Hinstarren nach Beatrice und scheinbar nach einer andern Schönen, die nach derselben Richtung hin zwischen ihm und jener sass. Für den jungen Schwärmer war es sicherlich eine Wohlthat, dass "die Erscheinung floh"; sie musste vor ihm fliehen, um in ihrer wahren Bedeutung von ihm erkannt, ersehnt und in geistiger Schönheit und Kraft verklärt erschaut zu werden (Purg. 30, 127). Herz, Gefühl, Gemüth, vom dunklen Drange des angeborenen Verlangens nach Beseligung im Genusse des Schönen beherrscht, halten, wie hoch sie auch scheinbar fliegen mögen, doch den Menschen meist in den untersten Kräften der Seele gefangen, in Sinn und Phantasie, im unfreien Affecte der (wie Tauler *concupiscibilis et irascibilis* übersetzt) "begierlichen und zürnenden Kraft". "Ruhe", die Ruhe, wovon Witte spricht, in "ergebenem Glauben", sie hat der Dichter auf dieser ersten Stufe seiner geistigen Entwicklung keineswegs gefunden; er schwankt unaufhörlich zwischen Traumseligkeit und leidenschaftlicher Erregung. Diesem Inhalt entsprechend, so sagt es uns Dante selbst (Conv. I, 1), ist die Darstellung im "Neuen Leben" gährend und ungestüm (*fervida e passionata*), im "Gastmahl" dagegen männlich klar und besonnen (*temperata e virile*). Wohl hatte er kraft natürlicher Anlagen sich schon mancherlei Kenntnisse erworben; aber er sah doch alles nur wie im Traume (*quasi come sognando*. Conv. II, 13). Dieses Bekenntniss weist offenbar zurück auf *Boëth.* de consol. philosophiae III, 1: *Veram felicitatem tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines visu ipsam illam non potes intueri.* "Der süsse Glaube an Wesen, die der Traum gebar" (*has scenicas meretriculas, in exitium dulces* nennt sie Boëthius I, 1), muss schwinden, um einer, wenn auch rauhen, doch wahren Wirklichkeit Platz zu machen. Solche Wahrheit

verheisst in den letzten Capiteln der *Vita nuova* und bringt im Convito unserm verwaisten Dichter dieselbe "edle Herrin", welche achthundert Jahre früher den "letzten Römer" in der Verbannung und auf dem Wege zum Kerker getröstet.

Diese *gentil donna* nun, welche nach und nach auch ihrerseits zur *gentilissima* wird, ohne ganz eins zu werden mit ihrer Vorgängerin, aber auch ohne deren Bild ganz verdrängen zu wollen, stellt Witte viel zu tief. Statt des Gemüthes spricht sie mehr den Verstand an; statt des *Nemo non beatus esse cupit*, betont sie vielmehr das *Omnes homines natura scire desiderant.* Herzensdrang und Wissensdurst müssen zuletzt sich zusammenfinden. W. aber ist in dem Verlangen nach klarer Erkenntniss in göttlichen und menschlichen Dingen fast nur die Nachwirkung von Eva's sündhafter Neugier und ihrem "Nichtweilenwollen unterm Schleier" zu sehen geneigt; er identificirt deshalb die antike Philosophie in Aristoteles mit dem Heidenthum, die Vernunft in ihrer natürlichen und (von der *gratia actualis* fortwährend begleiteten) geschichtlichen Entwicklung mit den widernatürlichen Auswüchsen des Eigendünkels und der Schlangenklugheit. So sieht er in dem, was doch nur Uebergang und Fortschritt ist von *sensus et imaginatio* zur *ratio*, nichts als Abfall vom Ideale und Untreue gegen dasselbe, und weiss sich die leidenschaftliche Sprache in V. N. c. 39. 40 nicht zu erklären aus der Erschütterung, die der scheinbare Rückschritt nothwendig zur Folge hatte. Es erging dem Dichter, wie dem jungen Maler, der bei einem Meister sich mit einer Madonna zu empfehlen suchte, die er als Autodidakt gemalt. Der Meister lobte das Bild — und zerriss es, um den Schüler mit um so grösserer Strenge, für je talentvoller er ihn hielt, den neuen Unterricht mit den einfachsten Zeichnungen beginnen zu lassen. — Verschiedenen Engel- und Heiligenkreisen gehören Lucia und Beatrice an; jene ist den Cherubim, diese den Thronen zunächst verwandt (Conv. II, 2; Par. 32, 9. 136). Beide

aber erkennen in dem verirrten Philosophen und Dichter gleicherweise noch immer ihren "Freund", ihren "Getreuen" (Inf. II, 61. 98) und retten ihn auf Geheiss der *gentil donna* im eminentesten Sinne des Wortes, der auch über die Seraphim erhobenen h. Maria. Vom Schönen durchs Wahre zum Guten, bis zum Einklang alles Vielgestaltigen in der höchsten Schöne, zu welcher der h. Augustinus betet: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi* (Conf. 10, 26).

In der Göttlichen Komödie endlich lässt W. den Dichter zu sehr nur subjective Ruhe und Befriedigung finden in der Rückkehr zu einem verlorenen und endlich allerdings nicht blos einfach wiedergefundenen, sondern nunmehr ganz zu eigen gemachten und für immer gesicherten Gute; er hat aber zu wenig Sinn für die neugewonnene objective Wahrheit nach streng geregeltem Fortschritt durch immer neue Zweifel und immer neue Belehrung "von Höhe zu Höhe" (Parad. 4, 124—132). "Die wahrhaft riesige Geistesarbeit" von Männern, wie Thomas von Aquin und Bonaventura, hat, wie er meint, doch nur einer "orthodoxen Scholastik" zum Siege verholfen, die den Keim der Auflösung und des Todes in sich trug. Ihrem "rationalistischen Uebermuthe" vermochte der "ergebene Glaube" der Mystiker nicht das Gleichgewicht zu halten (S. 64. 167 u. a.). — W. hat offenbar zu wenig Einsicht in das innere Wesen der katholischen Kirche, in die Weise, wie an ihr — mehr als an der "Göttlichen Komödie" — "Himmel und Erde" gearbeitet (vgl. Parad. 25, 2), und in den regelmässigen Verlauf ihrer Erbauung von Adam an, als dass er die Bedeutung der Div. Comm. für die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte recht zu würdigen verstanden hätte. Darin aber liegt meines Erachtens gerade der Hauptwerth dieses Weltepos. Es ist eine scholastisch mystische Theodicee oder Darstellung des Waltens Gottes in der Weltgeschichte zur Führung der Menschheit aus der Zersplitterung, der sie durch die Sünde

anheimgefallen ist, zur Einheit in Christus und seiner Kirche, in harmonischem Zusammenwirken von natürlichen Kräften und übernatürlichen Gaben. Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, Leibliches und Geistiges, Philosophie und Theologie, Gesetz und Freiheit zeigt uns der Dichter so mit einander verbunden, dass überall ein Abglanz erscheint von der Verbindung der zwei Naturen zu der Einen Person des Heilandes. *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est (S. Leo).* Zur Bezeichnung dieser Bedeutung der Div. Comm. liessen sich wohl aus dem h. Augustinus über den Eingang derselben die Worte schreiben:

Diligendo talia (ludicra et jocularia) excidimus a vero et non jam invenimus, quarum rerum imitamenta sint quibus tanquam primis pulchris inhiamus et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata. Nam redeuntibus nobis ad investigandam veritatem, ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt, nullis viribus sed magnis insidiis latrocinantia non intelligentibus quam late pateat quod dictum est: "Cavete a simulacris!" (De vera relig. c. 49)

und ans Ende:

Novit (Deus) quid cuique tempori accommodate adhibeatur, — immutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei, qui Deum rite colunt etiam cum tempus est fidei (Ep. 138 ad Marcellinum c. 5).

Zur Vita nuova und deren Verhältniss zum Convito und zur Göttlichen Komödie liegt der Schlüssel im letzten Capitel. Es ist mir ganz unbegreiflich, wie W. dasselbe (S. 161. 179. 182) für einen spätern Zusatz, vom J. 1300 etwa, halten kann. Alles ist vielmehr, wie es sich für ein Kunstwerk ziemt, vom

ersten Sonette nebst der Einleitung und den Erklärungen dazu angefangen bis zum letzten, angelegt auf diesen Schluss. Der Dichter hat jene "wunderbare Vision", von welcher schon oben die Rede gewesen, in welcher er "Dinge gesehen", die ihn zu dem Entschlusse brachten, von seiner Benedeiten nicht mehr zu reden, bis er im Stande sein werde, es in würdigerer Weise zu thun. Der Plan zur Göttlichen Komödie steht sonach hier bereits im Jahre 1291 oder 92, also 20 bis 30 Jahre vor der Ausführung desselben, unserm Dichter klar vor Augen; ebenso klar erkennt er aber auch, was ihm Noth thue, um zu diesem Ziele zu gelangen: ein gründliches Studium der Philosophie nämlich, an der Hand der anfangs so sehr von ihm verkannten *gentil donna*, in den "Schulen der Religiosen" und in Hörsälen weltlicher Gelehrten (Conv. II, 13). Auf beides, Ziel und Weg zu diesem Ziele, deutet der Dichter auch früher schon ganz unverkennbar hin:

1) in der Canzone von c. 19 der Vita N. mit den Worten:

E che dirà nell' Inferno a' malnati:
Io vidi la speranza de' beati.

2) c. 24: Der Dichter sieht Amor aus der Ferne mit heiterer Miene auf sich zukommen, von zwei Damen begleitet, *monna Vanna e monna Bice,* Johanna und Beatrice. Jene wird, sagt er, wegen ihrer Schönheit auch *Primavera* genannt; so heisse sie aber mit noch grösserm Rechte, weil sie der Beatrice vorangehe, wie der, wovon sie ihren ersten Namen hat, Johannes der Täufer *(lucerna ardens, veri praevia luminis, lux lucis, vox verbi)* dem Heilande vorangegangen mit dem Rufe: *Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini.* Beatrice habe keinen zweiten Namen, es sei denn Amor; so sehr gleiche sie ihrem Herrn, dem Führer beider. — Vanna, Johanna, wird hier wie im zweiten Sonette des Canzoniero als Freundin von Dante's Freund Guido Cavalcanti bezeichnet; sie

ist die Philosophie, vor, neben und nach der *gentilissima* immer noch eine sehr ehrenwerthe *gentil donna* [2]).

3) c. 29: Beatrice, die Erdentochter, ist gestorben, d. h. sie ist eingegangen in die Herrlichkeit der von ihr so hoch verehrten, benedeiten Königin Maria. Von ihrem "Scheiden" will der Dichter jetzt nicht weiter reden, aus drei Gründen: a) weil das nicht in dem Plane der Vita N. liege; b) weil er, wenn er es hier auch dürfte, sich doch dazu noch nicht befähigt fühle; c) weil er es nicht thun könnte, ohne sich selbst zu loben. (Von "verlorener Unschuld", "entschwundener Frömmigkeit" hätte er also gewiss nichts zu sagen gehabt.) Gerade so und ohne auch nur im mindesten sich der Untreue zu zeihen, erklärt er auch im Convito (II, 9), in diesem Buche sei es nicht seine Absicht, von der selig in Gott lebenden Beatrice weiter zu reden.

Zwischen Beatrice's Tod (im Juni 1290) und des Dichters Vermählung mit Gemma Donati (1293) fällt wahrscheinlich sein Entschluss, Franciscaner zu werden. Er liess sich einkleiden, legte aber bald wieder das Ordensgewand ab, um sich erst sterbend noch einmal damit bekleiden zu lassen. Balbo (Vita di D. I. c. 7) hält sich "moralisch nahezu überzeugt", dass Buti's Bericht darüber auf Wahrheit beruhe. Dante's Wesen war aber mehr dem Benedictiner-Orden gleich geartet. Dessen Charakter in seiner ursprünglichen Reinheit ist ganz vorzugsweise allen seinen Werken aufgeprägt. Das letzte Capitel der Vita nuova nebst Convito und Div. Comm. sind vorgebildet in folgender Legende vom h. Benedictus. Papst Gregor der Gr. erzählt (Dialog. II, 35): Benedictus sah betend in dunkler,

---

[2]) Zu dem Namen Primavera passt besonders das sinnvolle Gleichniss, welches Mone (Lat. Hymnen III, 42) aus den Menäen anführt: ὡς χελιδὼν σεμνοτάτη, προμηνύουσα ἔαρ, ἐπέστη νοητὸν ὁ Βαπτιστὴς τοῖς ἐν χειμῶνι ὑπάρχουσι τῶν ἀμέτρων πταισμάτων.

stürmischer Nacht die Seele seines Freundes, des Bischofs Germanus von Capua, gen Himmel fahren. Da erschien ihm wie in einem Sonnenstrahle die ganze Welt zu Einem Punkte geeinigt. Und als Benedictus selbst starb, da sah man seine Seele wie auf einem mit Kleidern bestreuten und von Lampen ohne Zahl erhellten Wege geradeaus von seiner Zelle nach Sonnenaufgang hin zum Himmel schreiten. Begraben wurde sein Leib "in der Kapelle des heiligen Täufers Johannes, die an der Stelle gebaut war, wo er den Altar des Apollo zerstört hatte" (c. 37). Demgemäss hebt Aimo in seiner Lobrede auf den Heiligen es besonders hervor, dass derselbe nicht wie Elias plötzlich und im Fluge aufgefahren, sondern, was uns Menschen für das Bessere gelten muss, aufgestiegen sei *(non raptus esse, sed conscendisse perhibetur)*. In diesem Steigen auf gerader, reich beleuchteter Strasse sei, sagt derselbe Aimo in seiner Geschichte der Franken (II, 22), keiner von den übrigen Heiligen seinem Ordensvater zu vergleichen. Das sei die Frucht gewesen von der Regel seines Lebens und seines Ordens, nach welcher er die Seinigen aus dem Thale der Zähren, wie die Engel auf der Leiter Jacobs, von Tugend zu Tugend aufwärts (und in Demuth nieder-)schreiten gelehrt habe. Dann wird, wie zum Beweise der Uebereinstimmung dieser Regel mit den Lehren der Philosophie sowohl als der Theologie auf die Schlussworte von Boëth. de cons. phil. hingewiesen, deren Sinn kein anderer ist, als: *Ora et labora! descende ut ascendas!* — Ueber diesen wohlgeregelten Stufengang zwischen Himmel und Erde, wie er von Monte Cassino aus durch Boëthius' und Cassiodors Schriften bis auf Dante die Schulen des Mittelalters beherrschte, verdienen Boëth. de cons. I, 1. 6; Cass. exp. in psalm. grad. 119—133; Dante, Conv. III, 7 und Parad. 21. 22 verglichen zu werden.

Zu dem Convito und der Rolle, welche der Dichter in der Göttlichen Komödie die Philosophie spielen lässt, als *ratio pura* in Virgil, als *ratio integra (cum intellectu et gratia)* in Bea-

trice, muss der Schlüssel gesucht werden in folgender, allerdings leicht missverständlichen Definition:

Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio, ut videatur studium aeque sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. Boëth. in Porphyr. dial. I.

Einen trefflichen Commentar dazu gibt Dante Conv. III, 10—14; kürzer auch schon c. 6. 7. Der hohe Werth, welchen er auf naturgemässes Scheiden und wohlgeordnetes Einigen legte (*Lo più bello ramo che dalla radice razionale consurga si è la discrezione.* Conv. IV, 8), bewahrte ihn vor der Gefahr, Göttliches und Menschliches mit einander zu vermischen oder in einander ganz aufgehen zu lassen. Dieser Gefahr ist im Anschluss an jene Begriffsbestimmung der "ergebene Glaube" der Mystiker von Scotus Erigena bis Tauler vielfach erlegen, "der rationalistische Uebermuth" der Scholastiker nicht so leicht. Von einem Philosophiren ohne irgend welche göttliche Offenbarung und Gnade oder gar gegen dieselben wollten beide nichts wissen. Der Teufel rühmt sich zwar auch noch, ein Logiker zu sein (Inf. 27, 123); philosophiren aber kann er nicht, weil er keine Liebe zur Weisheit hat (Conv. III, 13). Dass Dante, von der *gentil donna* verleitet, jemals "dem Christenthum sich entfremdet", Glaube, Hoffnung und Liebe von sich geworfen habe, wie W. S. 62 behauptet, davon findet sich im Convito keine Spur; er selbst hält sich vom Gegentheil überzeugt und versichert uns das oft genug (Conv. II, c. 6. 15; III, Canz. und c. 8. 14; IV, c. 5. 21 u. a.). Eine ganz andere Frage ist es, ob er nicht vorübergehend griechische, römische, arabische

Philosophen und Poeten, einzeln und im Ganzen, viel zu hoch geschätzt, ihre Lehren, Tugendregeln und Tugendübungen viel zu günstig beurtheilt, d. h. mehr Annäherung ans Christenthum und Vorbereitung auf dasselbe in ihnen gefunden habe, als wir darin zu finden geneigt sind. Und da muss ich gestehen, ich bedauere es nicht, dass der Verfasser sein Gastmahl mit dem vierten Gange abgebrochen und nicht, wie er in Aussicht gestellt, bis zum vierzehnten oder fünfzehnten fortgesetzt hat. Er ist eben auch als Philosoph doch zu sehr noch derselbe Poet, der die Vita nuova geschrieben. Zur vollen Klärung der gährenden Elemente, zu einer rechten Scheidung und Einigung von Göttlichem und Menschlichem sehen wir ihn erst in der Div. Comm. gelangt.

Bei der Deutung dieses Canticum canticorum sollte mehr, als es bisher geschehen ist, die patristische Literatur herangezogen werden, so weit sie sich mit der Frage: *unde malum?* was, woher, wozu das Böse in der Welt? und mit dem Walten des Logos als des Lichtes, das einen jeden Menschen erleuchtet, der da kommt in diese Welt, und das auch in die Finsternisse des Heidenthums hineingeschienen, beschäftigt hat. So zunächst der erste von den vielen verunglückten, halbchristlich-philosophischen Romanen, die Recognitiones Clementis (besonders das achte Buch), dann Clemens von Alexandria und Justinus, besonders aber der h. Augustinus (*de beata vita, de ordine, de musica, de vera religione, de libero arbitrio, de civitate Dei*), demnächst des h. Chrysostomus drei Bücher *de providentia*, sechs Reden *de fato*, vorzüglich aber die Homilie: *quod nemo laeditur nisi a semetipso*, ferner von Prudentius die vier grössern Lehrgedichte: Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia und contra Symmachum [3]), von Prosper Aquit. (oder wer sonst

[3]) Vgl. namentlich c. Symm. II, 582—640, über die Bestimmung des römischen Reiches, mit Inf. II, 13—27 (und de Monarchia). — Witte

der Verfasser sein mag) das Gedicht *de providentia Dei*, endlich Cassiodors Erklärung der Psalmen (die er *post amarissimas actiones*, das heisst wohl, nach dem Ausbruch der Verfolgung gegen die Katholiken vom Jahre 518 an, auf eine Zeitlang vom Hofe Theodorichs entfernt, Trost suchend geschrieben) und Gregor des Gr. Moralia in l. Iob. Nächstes Vorbild aber und unmittelbarer Führer, wie kein Anderer, ist dem Dante, nicht im Convito bloss, sondern auch in der Div. Comm., Boëthius gewesen durch seine fünf Bücher *de consolatione philosophiae*, neben welchen aber auch dessen übrige Schriften, namentlich *de unitate et uno; quod omnis substantia, in quantum est, bona est; de arithmetica; de musica* und *in Porphyrium* dial. I in Betracht gezogen werden müssen; auf die theologischen Abhandlungen, welche (nicht mit Unrecht) seinen Namen tragen, kommt hier weniger an. Man wird in der Geschichte nicht leicht zwei mehr verwandte Geister, nicht leicht zwei Charaktere finden, die so sehr einander ähnlich wären, wie der sog. "letzte Römer" und Dante; und auch in ihren äussern Verhältnissen und Schicksalen stehen sie einander viel näher, als es nach der romanhaften Einkleidung ihrer Lebensgeschichte auf den ersten Anblick scheinen könnte. Beide sind als Martyrer derselben Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes zu betrachten, wie sie hergestellt werden soll um (Alt- und Neu-)

---

hat in seiner Uebersetzung von V. 24: "U' siede il successor del maggior Piero" das maggior ganz weggelassen; es ginge das an, wenn, wie Kopisch thut, Petrus mit Bonifaz VIII. verglichen werden sollte, und zwar nur nach persönlichem Werthe, denn als "Stellvertreter Christi" lebt der Eine in dem Andern fort (vgl. Purg. 20, 87). Dann hätte aber der Dichter nicht maggior, sondern miglior geschrieben. Das "grösser" kann nur auf Aeneas, V. 13, zurückgehen. Das römische Weltreich hat seinen Werth nur als Schale um den Kern, als schirmender "Mantel" (V. 27) um den Leib der Kirche. — Die Vergleichung von maggior Piero mit Ovidio maggiore (S. 330) ist ganz verfehlt. Unter letzterm Ausdruck ist (Conv. III, 3) Ovid's "Hauptwerk" zu verstehen, die Metamorphosen also.

Rom, durch Papstthum und Kaiserthum, in organischer Fortentwicklung der Art und Weise, in welcher Gott nicht blos beim auserwählten Volke des A. B., sondern auch im Heidenthum, durch griechische Weisheit und römisches Recht, die Wege gebahnt hat für Christus und seine Kirche. Beide sahen sich von denselben drei Thieren an den Rand des Abgrundes gedrängt, von der dreifachen bösen Lust allerdings, aber nicht sowohl, wie sie in ihnen herrschte oder herrschend zu werden drohte, als wie sie rings um sie her und gegen sie verschworen "in der Welt" (1 Joh. 2, 16) war, in Rom, Verona, Pavia, Florenz, Paris u. s. w., gerade dieselbe, welche ungefähr 500 oder 1300 Jahre früher zu Jerusalem die Apostel Petrus, Thomas u. s. w. der Verzweiflung nahe gebracht hatte: ein neuerungs- und genusssüchtiges Volksthum, ein übermüthiges Königthum und ein habgieriges Priesterthum (im weitern Sinne; bei Boëthius die Curia des römischen Senates, unterstützt und gereizt allerdings von einem Theile der Priesterschaft). In Betreff der bildlichen Bezeichnung vgl. de cons. ph. IV, 3: *Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor? lupi similem dixeris. — Irae intemperans fremit? leonis animum gestare credatur. — Segnis ac stupidus torpet? asinum vivit* (Gegensatz dazu ist bei Dante wie bei Boëthius: *philosophum vivere). Levis ac inconstans studia permutat? nihil avibus differt* (an die Stelle der *aves* ist bei Dante die buntgefleckte *lonza* getreten). Bei beiden dieselbe Weltanschauung, dieselbe Vorstellung und Schilderung von der "dreigestaltigen Wirkung" eines durchaus freien Schöpferwillens und von dem Doppelkreisen in diesem Werke, einerseits um die *mens profunda*, anderseits um unsere "winzige Tenne", die Erde; bei beiden derselbe Begriff von Zeit und Ewigkeit, von der natürlichen Güte alles Geschaffenen, von der Bestimmung der Engel und Menschen zur *participatio divinitatis*, ohne dass irgend jemals ein Wesen ausser Gott *natura deus* genannt, als Theil oder Ausfluss des

göttlichen Wesens betrachtet werden dürfte, von der Entstehung der Sünde, der Unnatur und Nichtigkeit des Bösen, von dem natürlichen Streben zum Einen, Wahren, Guten, Schönen, von *fortuna*, *fatum*, Zufall und Nothwendigkeit, Gesetz und Freiheit, Voraussicht, Fürsehung und Vorherbestimmung, von Wissen und Glauben, Arbeit und Gebet, Gerechtigkeit und Gnade, Lohn und Strafe, endlich von der Ordnung in allem. In alle dem schliesst Dante sich aufs engste an Boëthius an, zuweilen auch ihn berichtigend oder nur (wie in Bezug auf die Präexistenz der Seelen) gegen Missdeutung in Schutz nehmend; und eben so eng ist der Anschluss in Bezug auf den streng geregelten Stufengang der Betrachtung, erst abwärts und einwärts (zur Selbsterkenntniss und Reinigung), dann aufwärts "von Höhe zu Höhe". Nur darf man nicht ausser Acht lassen, dass Boëthius weiter nicht führen wollte, als *quantum ratio sinit humana*, dass er uns also nur wie von der Schwelle des Tempels aus einen Einblick gewährt in die *dispositissima domus*, bei welcher auch die himmelstürmenden Giganten *benigna fortitudine disposití* (nicht blos, wie Obbarius nach einer Glosse im Optimus liest, *dep.*) sind (de cons. ph. III, 12; IV, 1. cf. Inf. 31, 20—33. 130—145. Die Consol. phil. hat bekanntlich Kanzler Gerson in seiner Consolatio theologiae so fortzusetzen gesucht, dass er nach Plato's Gleichniss dem höchsten Ringe der aufwärts steigenden silbernen Kette, der Philosophie, den untersten Ring der goldenen, die von oben herabreicht, einzufügen bemüht war. Das Werk zeugt von dem grossen Verfalle, der zwischen 1300 und 1400 eingetreten war, in der Poesie nicht allein, sondern auch und zumeist in der Philosophie und der Theologie. Was Gerson bezweckte, war längst geschehen durch Dante's Beatrice. Zur Div. Comm. verhalten sich Boëthius und Gerson ungefähr so wie die Skizzen von Flaxman und Cornelius zu entsprechenden Gemälden von des letztern Hand oder von einem Raphael.

Als sehr bedeutsam und entscheidend für das Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie, wie Dante es sich dachte, muss ich noch die Stellung hervorheben, welche Boëthius in dem Doppelkreise der Theologen in der Sonne einnimmt (Par. 10, 121—129). Der h. Thomas von Aquin (ein "Lamm aus der Heerde des h. Dominicus") zeigt und nennt die zwölf Lichter seines Kreises in folgender Ordnung: "Zur Rechten und am nächsten" steht ihm sein "Bruder und Meister, Albert von Köln"; dann folgen Gratian, Petrus Lombardus, König Salomo, Dionysius Areopagita, Orosius, Boëthius, Isidor, Beda, Richard von St. Victor und endlich wieder dem Sprechenden am nächsten, zu seiner Linken der Dialektiker Siger von Brabant. Denken wir uns in einem gothischen Dome Albert und Thomas rechts und links vom Hochaltar gestellt, so erhalten, ihnen diametral gegenüber rechts und links vom Westportale, Boëthius und Orosius da ihren Platz, wo Johannes der Täufer und Sanct Christophorus zu stehen pflegen (zu Köln steht der letztgenannte erst seit dem Jahre 1500 dem Südportale nahe). Den Boëthius bezeichnet der Dichter (oder St. Thomas vielmehr) als "die heil'ge Seele, die den falschen Weltlauf dem offenbart, der, was sie sagt, recht anhört; — sie kam aus Marter und Verbannung her zum Frieden". Wir haben es also hier nur mit dem Verfasser der Consolatio philosophiae zu thun; auch Orosius ist kein Theologe im strengern Sinne des Wortes, sondern Geschichtschreiber. Bei beiden deutet der Dichter auf den h. Augustinus hin; mit diesem liegt der erstere im Ciel d'oro begraben, und der letztere hat demselben Anlass gegeben und vorgearbeitet zu dem Werke de civitate Dei. — Damit vergleiche man nun die Stellung des h. Johannes in der Muttergottesrose (Par. 32). Er, "der immer heilig trug so Wüst' als Marter", der "zur Marter kam *per salti*", d. h. der einer Tänzerin zum Opfer fiel, deren "Sprünge" das Gegen-

theil sind von den *gradus ascensionis*, er sitzt "der Himmelsfürstin" gegenüber auf der höchsten Stufe und scheidet mit ihr nach rechts und links die Heiligen des Alten und des Neuen Bundes. Ihr, der "Kaiserin", zunächst sitzt links Adam, rechts Petrus; neben dem Täufer, dem Petrus gegenüber Anna, dem Adam gegenüber Lucia, dieselbe, sagt der h. Bernardus zum Dichter, "welche dich zu retten bewegt hat deine Herrin, als du die Augen senktest, um zu stürzen". Boëthius also und Orosius, d. h. griechisch-römische Philosophie und allgemeine Weltgeschichte, sie sind mit Johannes dem Täufer die Wegebahner und Schwellenhüter zur Gottesstadt. So wird klar und dient hinwiederum zur Beleuchtung von Dante's Lebensgang die hohe Verehrung, welche der h. Johannes d. T. in den Benedictinerschulen genoss als Patron der sieben freien Künste, der Grammatik, Rhetorik u. s. w., namentlich aber der Musik und des vielstimmigen Gesanges *(Symphonista)*. Grosse Beachtung verdienen zur Erklärung der Div. Comm. nach dieser Seite hin die griechischen, lateinischen und italienischen Gnomen und Gesänge auf die beiden h. Johannes, den Täufer und den Evangelisten, in Mone's Sammlung: "Lat. Hymnen des Mittelalters", III, 37—56; 110—120. Der classische, offenbar für eine Schulfeier gedichtete Festgesang aus dem 6. Jahrhundert: *Almi prophetae progenies pia* (S. 37) dürfte wohl dem Boëthius zuzuschreiben und in dem ersten Verse der Consol. phil. *(Carmina qui quondam studio florente peregi)* eine Anspielung auf jenen Hymnus zu finden sein. An Dante aber erinnern in ganz augenfälliger Weise die beiden italienischen Gedichte auf Johannes den Täufer S. 54, auf Johannes den Evangelisten S. 119. In dem erstern (leider sehr corrumpirten) finden sich fast wörtlich, nur gesteigert, auf den Täufer angewendet die bedeutsamsten Ausdrücke, womit Virgil in der Div. Comm. von Beatrice, Dante und Statius angeredet oder selbst redend angeführt

wird [4]). Der Wechselgesang aber zwischen dem Täufer und dem Evangelisten (S. 55) ist poetisch zwar von geringerm Werthe, drückt aber doch auch den Grundgedanken der Göttlichen Komödie aus, den Einklang von Gesetz und Evangelium, Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, Monna Vanna und Monna Bice, Virgil (oder als *intellectus* Lucia) und Beatrice, Boëthius und Bernardus, Philosophie und Theologie, Scholastik und Mystik, Staat und Kirche. *Operatur enim utraque forma cum communione alterius, quod proprium est.*

---

[4]) Gleich den Eingang: Se per sperança o per molto (nicht, wie gedruckt steht, nullo) exorare premio o mercede alcuna se raquista..., und dann die Ausdrücke: perspicace audito, pietosi lumi, tu mio duca e guida, del Re (nicht te) precone, tu d'ogni virtu via, scuola e fonte, tu di celeste vita scala e ponte; di nostra fede degno scudiero, dell' exercito porti la bacchetta, di Christo spada che non taglia in fretta; con tua loquela e santa melodia — per l'aspra e ciecha e perfida risia — rimover de Giudei tapini e inerti (e da fuoco infernale famme liberare) ... vergleiche man mit D. Inf. 1, 79—90; 2, 67. 113. 130—142; 4, 73; 8, 7; 34, 82. Purg. 21, 97. 124; 22, 64—94; 23, 115—130; 24, 99; 27, 124—142; 30, 49—57; 31, 3.

# Ueber das Verhältniss des "Gastmahls" zu der "Göttlichen Komödie" und über die Bildungsepochen Dante's.

Von

**H. K. Hugo Delff.**

Es sei mir gestattet, im Voraus meine Ansicht in allgemeinen Zügen zu skizziren, um Illustration und Beweis nachfolgen zu lassen. Danach unterscheide ich in dem Gang der Geistes- und Charakterbildung des Dichters drei Perioden. Die erste Periode ist die Jugendzeit, die sich durch das Verhältniss zur irdischen Geliebten bezeichnet, und durch das "Neue Leben" documentirt ist. Es ist die Liebe Dante's zu Beatrix hier nach der altgermanischen Adoration des Weibes zu beurtheilen, in welchem nach Tacitus das gegenwärtige *numen* verehrt ward; denn im Weibe, sofern es in seinem Ideal aufgefasst wird, ist das in Reife entwickelt, was in der Kindlichkeit des Kindes und der kindlichen Unschuld so heilig ist, die unmittelbare Einheit mit den göttlichen Wurzeln der Individualität, von denen sich der energische Wille des Mannes in entschiedener Individualisation trennt oder unterscheidet. Dante fasst durchaus Beatrix als eine Offenbarung des Unendlichen

auf; in seinem Liebesglühn für die irdische Geliebte war er mit und in ihr zugleich auf eine unbewusste Weise mit dem Unendlichen eins, wie er für sie glühend in ihr zugleich für das Göttliche, Unendliche glühte. Dies war *la diritta via* des ersten Gesangs der Göttlichen Komödie, geradezu, kann man sagen, "der directe Weg", d. h. die Unmittelbarkeit zur eintretenden Reflexion, die sich absichtslos in den Zug des Göttlichen vertieft — die Unschuld, der sich noch der Gegensatz nicht aufgeschlossen, der Widerspruch nicht entgegengestellt hat, und die daher dem Zug ihrer Natur folgt, welcher nach Dante der Zug Gottes ist, dem Instinct der Seele, der sie auf Flügeln nach oben trägt. In wissenschaftlicher Hinsicht werden wir das selbständige Forschen und Denken noch schlummernd finden; politisch scheint der Dichter entweder indifferent gewesen zu sein, oder seinen (guelfischen) Familientraditionen Folge gegeben zu haben.

Die Erschütterung von dem Hingang der Geliebten reifte schnell die männliche Selbständigkeit, und wir sehen den Dichter in seine zweite Lebensepoche eintreten. In geistiger Hinsicht charakterisirt diese Epoche die abstrakte verständige Reflexion, deren wissenschaftliche Gestalt jener Zeit die orientalisch-arabische Philosophie und die Epigonie der Scholastik des Thomas und des Duns Scotus war — in sittlicher Beziehung der Liberalismus. Nach beiden Seiten finden wir das Document dieser Epoche im "Gastmahl".

Theils nun die Unbefriedigung von den unfruchtbaren, weil mit der Sache sowohl als mit dem Lebendigen, mit dem Wesen wie mit der Wirklichkeit schlechterdings nicht in Verbindung bringenden Bemühungen der abstracten und formalistischen Wissenschaft — theils die schmerzliche Erfahrung von den Consequenzen der liberalen Principien, d. h. von dem Demagogenthum des guelfischen Adels in Florenz, sowie von der allgemeinen Selbstsucht der Parteien, die allen guten und grossen

Unternehmungen ihr Mark nahm, führte jene zweite Epoche in die dritte über. Diese dritte Epoche charakterisirt in geistiger Hinsicht die intellectuelle Anschauung, die Concentricität in derselben mit der lebendigen göttlichen Wahrheit, die Mystik — in sittlicher oder politischer Hinsicht eine Gesinnung, die man Conservatismus nennen könnte, nur dass man nicht dieses Wort im Parteisinn fasse; eine Gesinnung, die aus Gott, d. h. aus der Idee als aus einem allgemeinen und unabhängigen Organisationsprincip alle Figurationen der Welt und Geschichte geordnet haben will. Dante bezeichnet diese dritte Epoche als eine Umkehr und Rückkehr zu der *diritta via* der ersten, also als eine durch Reflexion und Absicht vermittelte wie auch durch den Widerspruch hindurch-, aus diesem herausführende Restitution jener unmittelbaren Einheit mit dem Unendlichen in der Zeit der jugendlichen Unschuld. Dagegen ist ihm die zweite Epoche das Wandeln in der Irre, in der *selva erronea* dieses Lebens. Die literarischen Documente dieser Epoche sind: die Göttliche Komödie und, wie ich glauben möchte, auch das Buch "von der Monarchie", zudem die Briefe der letzten Lebensjahre und einige Sonette und Canzonen. Diese Unterscheidung möchte sich zunächst nun besonders dadurch empfehlen, dass sie durchaus typische allgemein menschliche Züge trägt, so dass sowohl, wenn nicht Jeder so doch die Allermeisten, in ihrer Entwicklung diesen Gang nehmen (durch Schaden klug werden), als auch die ganze Menschheit in dieser Art ihren Process durchläuft.

Es ist aus der Geschichte der Philosophie bekannt, wie nachdem bereits eine Epoche der abstracten Philosophie durchlaufen, und durch die Combination der Scholastik mit der Mystik paralysirt oder durch die Mystik überwunden war (in Hugo von St. Victor einerseits, in Richard von St. Victor und Bernhard von Clairvaux andererseits), die Publication der Aristotelischen Schriften und ihrer arabischen Com-

mentatoren durch die Bemühungen Friedrich's II. eine neue Epoche hervorrief, welche durch die Meister der scholastischen Theologie keineswegs gänzlich beseitigt wurde, und der nach dem Hingang dieser Meister, insonderheit des Aquinaten, die scholastische Theologie wiederum dienstbar wurde, indem sie sich ganz und gar in logische Grübelei und accidentelle Spitzfindigkeiten auflöste. Es ist ferner bekannt, dass allgemein sowohl gegen jene Philosophie als gegen diese theologische Scholastik sich die Mystik in entschiedenen Gegensatz stellte. Dante war nun in seiner zweiten Epoche ein solcher Philosoph und scholastischer Theolog, und das Product und Document dieser seiner Geistesrichtung ist das "Gastmahl". Das "Gastmahl" steht also in einem Gegensatz zur "Göttlichen Komödie". Diese Anschauung Witte's machen wir ganz und gar zu unserer eigenen, und halten sie, wie sich gleich auch zeigen wird, für so sonnenklar, dass uns Wegele's Abfall von derselben in der zweiten Auflage seines berühmten Buchs völlig unbegreiflich ist.

Dass Dante eine intellectuelle Verirrung zu beklagen hatte, gesteht er selber in der "Göttlichen Komödie"; zugleich aber bezeichnet er diese Verirrung unverkennbar. Als er Purg. XXXIII, 82 ff. Beatrix fragt, warum ihre Worte die Schranke seines Verständnisses so sehr überfliegen, so dass es, jemehr es sich bemüht, um so mehr sie verliere, da antwortet sie ihm:

Perchè conoschi... quella scuola,
*Ch' hai seguitata*, e veggi sua dottrina,
Come può seguitar la mia parola...

wie weit endliche im endlichen Verstande und in dessen Abstractheit und Excentricität aufgenommene Wissenschaft von der mit dem Unendlichen concentrischen Weisheit entfernt ist...

E veggi vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra il ciel, che più alto festina...

dass er sehe den Gegensatz von beiden, d. h. von Scholastik und Mystik, welcher sei wie Erde und Himmel, wie Endliches und Unendliches, Natur und Gott, Transcendenz. Und Par. III, 28. 29 sagt Beatrix:

Ti rivolve, come suole, a voto,
Vere sustanzie sono...

Schärfer kann gar nicht der Gegensatz ausgedrückt werden, als durch das *rivolversi a voto* und das *vere sustanzie.* Danach beurtheile ich nun auch den Vorwurf Beatricens, Purg. XXXI, 58 ff.:

Non ti dovean gravar le penne in giuso
— Ad aspettar più colpi — o pargoletta,
O altra vanità con sì breve uso.

"*Pargoletta*" ist die Philosophie, die *donna gentile* wird zur *pargoletta* neben andrer Eitelkeit. Unter die Eitelkeiten zählt auch Bonaventura in den Soliloquia die angebliche Weisheit. Man muss hier den Gegensatz beachten. Beatrix ist nicht die irdische Geliebte, die nur in der Erinnerung lebt, sie ist die Braut Gottes, d. h. die platonische Ideenwelt, d. h. die Welt Gottes, die Wurzeln enthaltend aller geschaffenen Welten und Weltordnungen, und zugleich die Mutter der wahren Weisheit.

Also dass Dante intellectuelle Sünden zu bereuen hatte, und dass diese Sünden eben in der Richtung der Philosophie und Scholastik, kurz des Aristotelismus seiner Zeit lagen, ist zweifellos. Was seine politischen Sünden betrifft, so liegen dafür weniger bestimmte Aeusserungen vor. Doch erscheint ein Bereuen nach dieser Seite auch keineswegs ausgeschlossen. Die der zuletzt betrachteten Stelle vorhergehenden Vorwürfe Beatricens sind ganz allgemein. Purg. XXX, 126 sagt Beatrix: Questi si tolse a me, e diessi altrui, d. h. andern Göttern, aber

nicht andern Mädchen, denn Beatrix ist hier eine Potenz der Gottheit [1]). In diesem Sinne fährt sie v. 130 ff. fort:

E volse i passi suoi per via non vera
Immagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendon intera

— immagini di ben, im Sinne von Parad. V, 7 ff., wie auch der Gegensatz XXXI, 22 ff. sofort deutlich macht:

... perentro i miei desiri,
Che ti menavano ad amar lo bene,
Di là dal qual non è a che si aspiri.

Ebenso allgemein antwortet Dante v. 34 ff.:

le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
Tosto che il vostro viso si nascose

— die sinnliche Gegenwart, die sinnlichen und endlichen Bezüge hätten ihn gefangen genommen. Ich glaube aber, dass in diesen allgemeinen Rahmen ganz besonders die politische Thätigkeit einzuschliessen ist. Denn nicht nur hat das Bild Dante's in der Geschichte nur die zwei Seiten von Bedeutung, die philosophische und die politische, sondern auch der Dichter selbst führt sich vor, nicht in seinen Privatbeziehungen (vgl. den Conv. I, 2 ausgesprochenen Grundsatz: nella camera de' suoi pensier se medesimo riprendere dee e piangere li suoi difetti e non palese), sondern soweit er eine öffentliche Person als Philosoph und Schriftsteller und als Politiker war.

Eine directe Hinweisung auf eine politische Sinnesänderung

[1]) Es soll nicht die z. B. in den Briefen bezeugte Thatsache geleugnet werden, dass Dante nicht einmal oder öfterer verliebt gewesen sei. Aber das ist denn am Ende doch noch kein Verbrechen, falls es nicht zur sinnlichen Consequenz dem sechsten Gebot zuwider ausschreitet oder, was von Dante nicht anzunehmen, dauernd und rückhaltslos absorbirt. Es war keine Veranlassung, daraus in der Göttlichen Komödie ein besonderes Capitel zu machen; es wäre geradezu lächerlich gewesen.

aber findet sich in dem Buch "von der Monarchie" in dem bekannten *populi vana meditantes, ut ipse solebam.* Die politische Betrachtungsweise dieses Werkes ist ganz und gar diejenige der Götthichen Komödie. Zu dem Grundsatz vom Kaiserthum tritt hier hinzu die Hochachtung vor der Geschichte, die Anerkennung des geschichtlichen Moments; die Bedeutung des Geburtsadels. Ganz dem Mystiker angemessen ist die besondere Rücksicht auf die religiösen Ziele der Menschheit und die kirchlichen Angelegenheiten. Ich möchte daher glauben, dass das Buch der dritten Periode angehöre. In jenem Bekenntniss nun sehe ich ausgesprochen, dass es eine Zeit in Dante's Leben gegeben, wo auch ihm die Freiheit seine Braut war, d. h. wo er für jene "falsche Freiheit" schwärmte, deren Princip die zügellose "Begier" ist (die Wölfin des Inferno), von der Dante in seinen Briefen an Heinrich VII., an die Italienischen Cardinäle, an die Florentiner, und mehrfach in der Göttlichen Komödie redet. An die "Freiheit" schliesst sich die "Gleichheit". Diese wird bekanntlich von den intelligenten Leuten so aufgefasst, dass nicht äussere historische Rechte, sondern innere Rechte, dass das Verdienst, worunter auch die Arbeit, der Erwerb, den Vorzug begründen solle. In diesem Sinne ist sie Grundsatz des industriellen Bürgerthums und begründet den Geldadel, das Patriciat oder Optimat. 1295 oder 1296 (fünf oder sechs Jahre nach Beatrix' Tode) trat Dante in die Zünfte über, und begann damit seine politische Thätigkeit. Dieser Schritt war meiner Ansicht nach, wie es nicht anders zu erwarten steht, nicht Mittel zum Zweck, sondern Ueberzeugung. In dem Streit der Donati und der Cerchi trat er auf die Seite der Letztern. Es waren unverkennbar jene die entarteten Herren von Adel, die Junker, die Feudalen, die um jeden Preis die Gewaltherrschaft suchen, daher wir sie als Demagogen nachher mit dem niedern Volk in Verbindung finden. Diese dagegen waren die reichen Empörkömmlinge des Geldadels, die

Vertreter der Bourgeoisie. Jene siegten, und diese nach ihrer Verbannung suchten ihrer Natur gemäss eine Stütze in der Partei der Ordnung, d. h. bei den Kaiserlichen, den Ghibellinen. Damit gaben sie die Freiheit im Sinn der florentiner Demokraten auf, aber nicht die Gleichheit in ihrem Sinne. Denn diese war ja ihr Lebenselement, mit dem sie sich selbst aufgegeben hätten. Das, was der Mann erwarb, verdiente und sich verdient machte um seine und die allgemeine Existenz, musste immer noch seine Geltung sein. Dante machte diese Schwenkung mit und das Document derselben ist das vierte Buch des "Gastmahls". Hier ist Dante Ghibelline, Kaiserlicher, aber ein erbitterter Feind der Standesvorrechte, ein begeisterter Freund des Princips der allgemeinen Gleichberechtigung zur Auszeichnung durch persönliches Verdienst. Er ist ganz und gar noch Parteimann. Geht er doch sogar so weit, dass er auf einen Versuch, den Geschlechtsadel durch das Recht der Geschichte zu begründen, nicht mit Worten, sondern nur "mit dem Messer" antworten will. Dagegen werden ihm nun danach in der Göttlichen Komödie nicht nur die "Weissen", seine Partei, eine "boshafte und alberne Sippe", von deren "Bestialität ihr Fortgang den Beweis geben wird" (Par. XVII, 61 ff.), er trennt sich ganz von ihnen und wird sich selbst Partei, sondern es ist auch bekannt, wie er überall die industrielle Erwerbsucht und ihre Erfolge, sowie den aus ihnen erwachsenen Hochmuth und Ehrgeiz, da Niemand mehr in seiner Ordnung bleibt, und Jeder sich dem Andern, jeder Stand dem andern sich gleichen und über ihn hinauskommen will, heftig verurtheilt, und dagegen mit Sehnsucht auf die alten Zeiten der schlichten Vätersitte zurückblickt, wo noch die alten tüchtigen (von den Abenteurern und Glücksrittern vertriebenen) Geschlechter herrschten, ja wie er sich nun, im offenbaren Gegensatz gegen den Tractat des "Gastmahls", der geschichtlichen Continuität in seinem Geschlechte selbst noch im Himmel (was er nicht versäumt her-

vorzuheben) erfreut. Daher Wegele Dante selbst einen Feudalen nennt, eine Bezeichnung, die übrigens wohl ihrer Gehässigkeit wegen und weil Aristokrat und Feudaler doch verschiedene Dinge sind, etwas unpassend erscheinen möchte.

Im zweiten Tractat des Convito Cap. 13 berichtet Dante, dass anfangs nach dem Tode der Geliebten nichts im Stande gewesen sei, ihn zu trösten. Bald hernach, *dopo alquanto tempo*, als er begann auf Heilung zu sinnen, gerieth er an das berühmte Buch des Boëthius: De consolatione philosophiae, und an den Laelius des Cicero. Und "sowie es zu geschehen pflegt, dass Einer Silber suchend Gold findet", so fand er hier nicht nur Trost, sondern ward auch zu andern Autoren und wissenschaftlichen Werken geführt, mit denen verkehrend er schliesslich zu der Ueberzeugung kam, dass die Philosophie, welche die Donna (d. h. der Gegenstand der Adoration) dieser Autoren war, die allerhöchste Sache sei. Und von da an begann er die Orte, wo "sie sich wahrhaft zeigt", le scuole de' religiosi e le disputazioni de' filosofanti, aufzusuchen. Wir wissen aus der Geschichte der Philosophie, was es mit diesen "Schulen" und "Disputationen" auf sich hatte.

Es bemächtigte sich also Dante's eine neue Leidenschaft, *nuovo amore.* Dem Sprachgebrauch und dem Geist jener Zeit gemäss stellte er sich seine neue Liebe, die Philosophie, als eine Donna vor, die sich in einem Act des Mitleidens zu ihm, zu dem Verlassenen, herabneige. Diese *donna gentile* solle dieselbe sein, die auch in der Vita nuova gegen Schluss erwähnt ist. Dort aber ist diese neue Leidenschaft bereits durch die alte wieder überwunden, und da die Abfassung der Vita nuova in eine bedeutend frühere Zeit fällt als diejenige des Convito, so könnte es doch vielleicht scheinen, dass Dante, wie Wegele meint, sich in einer "Selbsttäuschung" befunden, und die *donna gentile* der Vita nuova eine wirkliche Person sei. Dies, sagt man, passe auch mehr zu Beatrix, die dort doch auch eine wirkliche

Person sei. Aber dies ist doch nicht ganz genau. Auch die Vita nuova ist insofern allegorisch und symbolisch, als Beatrix dem Dichter doch entschieden mehr ist, als die Tochter des Portinari, nämlich eine Offenbarung des Unendlichen. Und ich glaube daher, dass der Sieg der alten Liebe, von dem in der Vita nuova erzählt wird, nur ein vorläufiger gewesen sei. Ein Kampf musste sich ergeben, da schwankte der Sieg, und einmal, als Dante seine Elegie auf die Geliebte schloss, da glaubte er schon alles entschieden. Aber von neuem drängte sich das neue Princip mit Gewalt hervor, und ihm musste sich dann schliesslich der Dichter ganz ergeben.

Die folgenden Bemerkungen und Nachweise wünschen nun an die von Karl Witte besonders in der Abhandlung "über die Trilogie" in seinen "Danteforschungen" gegebenen sich anzuschliessen, und hoffen Einiges zur weitern Befestigung der Evidenz der Witte'schen Ansichten beizutragen.

Wenn Dante im ersten Capitel des ersten Tractats sagt, er beabsichtige durch die vorliegende Arbeit nicht, die Vita nuova zu desavouiren, sondern sie vielmehr zu ergänzen, so will er damit nicht sagen, dass beide Werke ein und dasselbe Thema hätten, wie Herrm. Grieben meint, das Recht des Kaiserthums. Sondern er will nur sagen, dass sein Streben sich in beiden Werken auf das Göttliche richte, das er aber in jedem Werke verschieden repräsentirt findet, nämlich den Stadien der innern Entwicklung gemäss, in denen er sich befindet. Denn wie er gleich nachher sich ausdrückt, anders geziemt es sich zu reden und zu handeln in einem Alter, als im andern.

Nun kommen wir dazu, den Gegensatz, in dem das "Gastmahl" gegen die "Göttliche Komödie" steht, zu illustriren. Gleich im ersten Capitel heisst es:

> Ciascuna cosa, da providenzia di propria natura impinta, è inclinabile alla sua perfezione; onde, acciochè la scienza è l' ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la

nostra ultima felicità, tutti naturalmente al suo desiderio siamo suggetti.

Nun vergleiche man damit u. a. den XXXIII. Gesang des Paradiso. Hier ist v. 46 Gott und die Vereinigung mit Gott il fine di tutti i disii, also auch das, worin sta la nostra ultima felicità; ausser ihr ist v. 106 alles defect, in ihr die Vollkommenheit. Diese Einheit mit Gott in der Transcendenz, dem Trasumanar Par. I, 64 ff. aber ist, wie wir sehen werden, noch dazu die ausdrückliche Negation der Scienza, oder desjenigen Princips, aus dem Dante im Convito die letzte Seligkeit und Perfection hervorgeht. Der Unterschied ist nicht zu verkennen: hier die Wissenschaft, dort die Einheit mit Gott in der Contemplation und wesenhaften Schauung. Dieser Unterschied aber ist wahrer Gegensatz.

Die Worte ebend.: per li miseri alcuna cosa ho reservata, la quale agli occhi loro già è piu tempo ho dimostrata... beziehe ich auf die Canzonen. Diese wurden nämlich von Dante bereits während seines Aufenthalts in Florenz, in dem ersten Feuereifer seiner neuen Leidenschaft gedichtet. Hernach trat die politische Thätigkeit ein, wodurch die wissenschaftlichen Studien eine Unterbrechung erlitten. Dieselben wurden in der durch das Exil gegebenen Musse wieder aufgenommen, und die Frucht jener neuen Rückkehr war der Commentar zu den Canzonen, das "Gastmahl". Es blieb unvollendet liegen, als sich jene grosse Revolution in dem Geist und der Gesinnung des Dichters zu vollziehen begann, welche die "Göttliche Komödie" bezeichnet.

In demselben Capitel findet sich noch die Wissenschaft als il pane degli angeli genannt. O beati quei pochi, che seggono a quella mensa ove il pane degli angeli si mangia, e miseri quelli, che colle pecore hanno commune cibo. Der Engel ist nämlich eine intellectuelle Natur, und Gott ist ja selbst nur der actus purissimus der Begriffe (der λόγοι, d. h. der Verstandes-

begriffe, die abstract, d. h. äusserlich formal und in sich getrennt vereinzelt sind, im Gegensatz zu den Ideen in der Vernunft, die wahrhaft concret, d. h. in denen der Gedanke und das Wesen identisch sind). Dagegen in der "Göttlichen Komödie" ist Gott das Engelbrod, von dem man dort lebt ohne satt zu werden, Parad. II, 11 ff. An diesem Brod nimmt die Einfalt ebenso sehr Theil, wie der hohe Geist, und es kann nur einem rechten Gelehrtenhochmuth in den Sinn kommen, jene Einfalt mit dem Vieh zusammenzustellen.

Im zweiten Tractat im sechsten Capitel ist die Art, wie das System der Engelhierarchien aus der Dreieinigkeit abgeleitet wird, eine leere scholastische Spielerei, ganz von jener Gattung, wie sie z. B. Par. XIII, 91 ff. so entschieden verurtheilt wird.

Im dritten Capitel sagt er: wiewohl man über die Einrichtung des Himmels keine hinreichend sichere Kenntniss haben könne, sei doch in den Speculationen der Vernunft (des Verstandes, della ragione) an und für sich schon ein unabhängiges Interesse, das an Werth auch die Gewissheit der sinnlichen Erkenntniss übersteige. Ich sollte meinen, das würde den einseitig theoretisirenden Standpunkt des Convito hinreichend bezeichnen.

Im fünften Capitel heisst es: li movitori sono sustanze separate di materia, cioè intelligenze le quali *la volgare gente* chiama angeli. Der theologische Sprachgebrauch wird hier daher mit einem entschiedenen Anklang von Verächtlichkeit zu einem Vulgärsprachgebrauch erniedrigt.

Im achten Capitel sagt er: dass der höchste Adel des Menschen in dem Verstand (la ragione) bestehe, und dass der eigenthümliche Act der ratio das Denken sei. Dies wird III, 2 weiter ausgeführt:

> Il Filosofo nel secondo "dell' Anima" partendo le potenze di quella, dice che l' anima *principalmente* ha tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare... E quella anima, che tutte

queste potenze comprende, è perfettissima di tutte l' altre. E l' anima umana, la qual è colla nobilità *della potenza ultima* cioè ragione, participa della divina natura a guisa di sempiterna intelligenza; perocchè l' anima è tanto in quella sovrana potenzia nobilitata e dinudata da materia, che la divina luce raggia in quella; e però è l' uomo divino animale da' filosofi chiamato. In questa nobilissima parte dell' anima sono piu virtù.... *E tutte queste nobilissime virtù si chiama insieme con questo vocabolo, cioè mente.* Vgl. auch III, 2.

Es geht daraus hervor, dass Dante auf dem Standpunkt des Convito die ratio, den Verstand, wie wir sagen, das Organ der abstracten Philosophie, des "Panlogismus", für die höchste intellectuelle Fähigkeit des Menschen ansieht, die auch an sich mit dem göttlichen Intellect concentrisch sei, und die Vernunft, die mens oder den intellectus von dieser in keiner Weise unterscheidet. Es hängt dies damit zusammen, dass auch Gott wie gesagt diesem Aristotelischen Gesichtspunkt zufolge nur der actus purissimus der rationes oder λόγοι ist. Entschieden im Widerspruch jedoch befindet sich diese Ansicht mit derjenigen der Göttlichen Komödie. Denn diese unterscheidet die Vernunft als Organ des Unendlichen von dem der Endlichkeit angehörenden Verstand, und will, dass der Verstand, der ihr ganz und gar keine directe Beziehung zum Göttlichen hat, eben überschritten werde, wie ich das in dem Abschnitt über die Erkenntnisslehre Dante's in dem Buche: "Dante und die Göttliche Komödie" erörtert habe. Der Verstand ist eben als die intellectuelle Thätigkeit in der Endlichkeit das Organ der heidnischen oder ausserchristlichen Philosophie, die nie den Weg ohn' Ende ausmisst, und in ungestilltem Sehnen von den Höhen der absoluten Wahrheit ausgeschlossen bleibt. Das Organ des Unendlichen aufzuschliessen, war das grosse Werk des Erlösers.

Im Convito dagegen ist die ratio nur zufällig von der An-

schauung des Göttlichen ausgeschlossen, nämlich durch ihre Verbindung mit der Materie; es ist eine Folge der menschlichen Constitution im irdischen Leben, aber eine Folge, die weder zu beseitigen ist, noch in diesem Leben zu beseitigen gewünscht wird. Wir kommen darauf am Schlusse zurück.

Zu den Worten II, 9: sarà bello terminare lo parlare di quella viva Beatrice beata, della quale più parlare in questo libro non intendo — macht Fraticelli die Bemerkung: Non intende più parlare della Beatrice, vera donna "in carne e in ossa e colle sue giunture", perchè vuol parlare della Beatrice allegorica, cioè della sapienza. Das Göttliche hat ihm hier eine andere Repräsentationsform angezogen, die Philosophie.

Diese ist ihm II, 16 die bessere Donna, um deren willen er Beatrix mit einem ehrlichen Bedauern verlässt. Entscheidend muss uns die feierliche Versicherung ebendort sein: *Dico e affermo*, che la donna di cui io innamorai appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima figlia dello imperadore dell' universo, cioè la filosofia. Was soll denn Einer noch mehr thun, als auf Mannesehre schwören, dass es so sei, wie er sage? Da ist es doch mehr als superklug, ihn noch der Selbsttäuschung zu zeihen.

Nun ebendort die significanten Worte:

> Questa donna è la filosofia;... gli occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali dritte negli occhi dello 'ntelletto innamorano l' anima, liberata nelle condizioni. Oh dolcissimi ed ineffabili sembianti e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni apparite, veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato, chi vi guarda, e salvo dalla morte della ignoranzia.

Indem ich auf die Erklärungen in meiner Schrift über Dante verweise, brauche ich hier gar keine weitern Worte zu verlieren,

sondern einfach den Leser zu bitten, folgende Verse der Göttlichen Komödie gefälligst zu vergleichen:

Par. II, 40 ff.:

Accender ne dovría più il disio
Di veder quell' essenzia, in che si vede,
Come nostra natura e Dio s' unio.
Lì si *vedrà* ciò, che tenem per fede,
*Non dimostrato*, ma fia per se noto
A guisa del ver primo che l' uom crede.

Par. XXIV, 91 ff.:

... la larga ploia
Dello spirito santo, ch' è diffusa
In su le vecchie e 'n su le nuove cuoia
*È sillogismo*, che la m' ha conchiusa
Acutamente sì, che *'n verso d' ella*
*Ogni dimostrazion mi pare ottusa.*

Es wird hier von einer morte dell' ignoranzia gesprochen, sowie III, 5 von einem fango della stoltezza, auch IV, 24 von der selva erronea di questa vita. Man vergleiche die Parallelen des Inferno, und man wird finden, dass hier die Sünde, d. h. das Umtreiben in endlichen Bezügen und Interessen, sei es intellectuell, sei es moralisch und politisch, und nicht die Unwissenheit, die Einfalt oder Dummheit und der Irrthum der Tod, der Sumpf und das Labyrinth sind.

Nach III, 11 ist das Wissen, il sapere, für sich dem Verfasser Selbstzweck. Er verachtet die Praktiker, die nur wissen um eines Nutzzweckes willen. Karl Witte hat schon in obgenannter Abhandlung auf die Erklärung in dem Widmungsschreiben an den Can Grande hingewiesen, wonach der Zweck der Göttlichen Komödie ein praktischer ist, das Theoretische nur beiläufig, soweit zur Assistenz nöthig, herbeigezogen wird.

Im letzten Capitel des III. Tractats erklärt der Verfasser noch auf das Entscheidendste die Divergenz seines Ideals im Convito mit demjenigen der Göttlichen Komödie. Das Heil in der Vereinigung mit Gott durch Anschauung von Angesicht zu

Angesicht kann schlechterdings Jedem zu Theil werden, Einfältigen und Klugen. Nicht so la ultima felicità des Convito. *Se tutti*, sagt er, al suo cospetto venire *non* potete, onorate lei ne' suoi amici.

Wir kommen nun schliesslich zu jenen zahlreichen Stellen, wo uns die Natur der von Dante gepriesenen Wissenschaft entscheidend bezeichnet wird: II, 15 wird behauptet, dass die letzten Principien des Wissens und des Seins uns, solange die Seele gebunden sei durch die Glieder des Körpers, nur durch einen Widerschein zugänglich seien, sowie ein vager Schein durch das geschlossene Augenlid, oder das Licht durch die Pupille einer Fledermaus dringt. Es sind uns nämlich jene Principien nicht direct zugänglich, sondern wir sind darauf angewiesen, aus ihren Wirkungen Schlüsse zu ziehen. Wir können (III, 18 und IV, 22) nur nach ihren Wirkungen über sie verhandeln oder Betrachtungen anstellen; wir können uns (III, 15) nur auf dem Wege der Negation, d. h. der Abstraction endlicher und sinnlicher Prädicate, die noch weit von einer positiven Bestimmung entfernt ist, sondern diese nur wie im Nebelumriss zeigt, annähern. Er findet aber III, 5 diese Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss durchaus nicht tadelnswerth, denn sie sei eine Fügung Gottes selbst, der den bestimmten Willen hatte, uns in diesem Leben des transcendenten Lichts zu berauben. Damit sollen wir uns genügen lassen. Ebenda aber im 15. Capitel meint er, da das Verlangen nicht über die Grenze der natürlichen Möglichkeit hinausgehe, so hätten wir auch von Natur gar kein Verlangen, jene höchsten Principien des Lebens und der Wissenschaft zu erkennen.

Diese bestimmten Erklärungen stehen nun mit den Anschauungen der "Göttlichen Komödie" ebenso sehr in entschiedenem Widerspruch, als sie auch den wissenschaftlichen Standpunkt des Convito genügend charakterisiren. In der Göttlichen Komödie ist die Beschränktheit des gemeinen menschlichen Er-

kenntnissvermögens in der That ein dem Menschen zur Last fallender Mangel. Sie ist nämlich die Folge des Abfalls des Menschen von Gott, und recht eigentlich die Erbsünde; denn diese bezeichnet nichts als die Isolation auf die Endlichkeit und Sinnlichkeit, und diese ist nicht eine Fügung Gottes, vielmehr die bestimmte Schuld des Menschen. Christi Werk war es eben, die Erbsünde zu tilgen; in seiner gottmenschlichen Natur ist die Brücke, auf der der verendlichte Mensch wieder zum Unendlichen zurückkehrt (vgl. Par. VII, 25 ff., Purg. III, 34 ff. u. a. St.). Hinwiederum hat nach der Göttlichen Komödie der Mensch von Natur das Verlangen, mit dem Unendlichen in unmittelbarer Anschauung Eins zu werden. Auch die edelsten Blüthen der Wissenschaft und Kunst können ihn nicht befriedigen. Der Limbus ist das Spiel ewig ungestillter Seufzer und schmerzvoller Resignation. In Christo wird dem Verlangen Erfüllung. Hieher gehören die Worte Par. IV, 124 ff. Nun sieht Dante ein, dass doch keine Ruhe ist ausser in Gott. Jene hochmüthige Wissenschaft kann mit allen "andern Eitelkeiten con sì breve uso", d. h. die nur Werth und Geltung haben für diese kurze Spanne Zeit, doch keine wahre innere Befriedigung gewähren:

Io veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
Tosto che giunto l' ha: e giunger puollo;
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Also hier ist der Geist nicht mehr der Wahrheit äusserlich, sondern die absolute Wahrheit ist ihm innerlich, und indem sie ihn in ihre Bewegung aufnimmt, gibt sie ihm unmittelbar das innere Licht, in dem er aller Dinge Wahrheit erkennt. Dies ist das wahre Ziel alles Forschens (— nasce appiè del vero il dubbio —), und es kann erreicht werden schlechterdings, in diesem Leben so gut wie in jenem Leben. In hac vita, sagt

Dante auch in dem Schreiben an den Can Grande, — in hac vità wird dem Menschen die Schauung zu Theil.

Andererseits erkennen wir den Standpunkt Dante's im Convito. Es ist der Aristotelismus jener Zeit, wie er sich in der Verbindung mit einem pietätsvollen Respect gegen den Glauben und das Dogma gestalten muss. Es ist aber jene bekannte Mischung von Empirismus und abstractem Logicismus, diese ist das eigentlich inspirirende Element, zu dem nun auf eine äusserliche Weise beschränkend der traditionelle Glaube hinzutritt. Wie es III, 15 heisst: ... cioè Iddio, e la eternitate, e la prima materia, che certissimamente non si veggono, *e con tutta fede si credono essere.*

Ich sage, jener Aristotelismus ist das inspirirende Element, d. h. er ist dem Autor Herzenssache, der Glaube ist ihm nur Gegenstand des Respects, der gelehrten Kenntniss. Das lässt sich leicht herausfühlen. Nur Eins will ich erwähnen. II, 15 heisst es: noi siamo già nell' ultima etade del secolo e attendemo veracemente la consumazione del celestiale movimento. Hier ist augenscheinlich eine allgemeine theologisch-physikalische Meinung als gelehrte Notiz aufgeführt. Man vergleiche damit Purg. XXIV, 79 f.:

... il luogo u' fui a viver posto,
Di giorno in giorno più di ben si spolpa,
Ed a trista ruina par disposto.

Auch mag Conv. III, 7 herbeigezogen werden, wo es heisst, dass sich der Glaube besonders auf die Wunderthaten Christi und seiner Nachfolger gründe, während Parad. XXIX, 100 f. das innere Wunder hervorzuheben scheint, durch das Christus in uns geboren wird. Jedenfalls liegt dieser Sinn im Geist der Göttlichen Komödie.

Der Geist des Dante'schen Philosophismus im Convito ist gänzlich aristotelisch. Die Grundsätze haben alle aristotelischen Sinn. Der Vorzug des theoretischen Lebens als des

göttlichen und englischen vor dem praktischen, und vor Allem der Sinn und Verstand solchen Theoretisirens als eines abstract verständigen ist gänzlich aristotelisch. Ueberall stösst uns aristotelisches Citat auf; daneben auch die arabischen Erklärer. Auch Thomas von Aquino begegnet uns, aber unter ganz andern Titeln, wie in der Göttlichen Komödie, die ihn hier eben nicht als den frommgläubigen Theologen, sondern als den Philosophen und Erklärer des Philosophen und Scholastiker bezeichnen. Jene Seite des Mannes und damit auch die Sympathien, die er immerhin noch mit der Mystik hat, kommen erst in der Göttlichen Komödie zur Geltung. Auf diesem aristotelischen Fundament aber glaube ich mehrere bedeutende Bausteine des Platonismus zu bemerken, die wohl dem aristotelischen Neuplatonismus des Proklos und Iamblichos entnommen sind. Bekanntlich war das dem Proklos zugeschriebene Buch De Causis, das Dante in dem Schreiben an den Can Grande citirt, und von dem uns Philalethes einen lichtvollen Auszug gegeben, im Mittelalter sehr courant. Platonisch ist, wenn II, 5 gesagt wird, dass die Wirkung keine Proportion zu ihrer Ursache habe — platonisch ist der Gedanke III, 7 von der continuirlichen Folge der Wesen aus und zu Gott — platonisch ist III, 12 die Ehe, in der die Philosophie (als Ideenwelt) mit Gott stehen soll — platonisch ist IV, 19 der Gedanke, dass die Natur des Menschen adliger als diejenige des Engels sei, sofern sie ihre Früchte und Wirkungen in der Mannigfaltigkeit entfalte, die die einfältige Natur des Engels nicht habe; darin liegt nach Plotin und der Kabbalah die Mission des Menschen. Endlich ist auch der platonische Charakter des Gedankens III, 12 nicht zu verkennen, wo es heisst: "Gott sich selbst betrachtend, sehe alles zumal; sofern er aber auch die Unterscheidung der Dinge in sich habe (in den Ideen als causae primordiales), sehe er es auch unterschieden"; wozu noch die im 6. Capitel angezeigte Ideenlehre hinzuzuziehen ist.

---

# Scholastik, Mystik und Dante.

Von

Professor Erdmann.

Die erste Veranlassung zum Niederschreiben dieses Aufsatzes gab, dass beim Lesen des, in so vielen Beziehungen anziehenden, Buches von Delff über Dante und insbesondere die Göttliche Komödie mir einige Bedenken aufstiessen. Zum grösseren Theil sind sie solche, welche Leibnitz's Wort bestätigen, dass man viel häufiger dem beistimmen kann, was Einer behauptet, als dem, was er verneint. Nur wenige positive Behauptungen erschienen mir augenblicklich als falsch. So die, dass der Areopagite am Anfange des dritten Jahrhunderts geschrieben habe, was übrigens später stillschweigend zurückgenommen wird, indem Delff selber (p. 52) ihn den Erben des Proklos nennt. So ferner die, dass die Monarchie eines der spätesten Werke Dante's sei, obgleich bei dieser letzteren Behauptung ich nicht verkenne, dass, wenn man die Ansicht vom Adel, die Dante im Convivio ausspricht, mit der in der Monarchie und der Göttlichen Komödie vergleicht, dies irre machen kann an dem, was Witte und Boehmer über die Chronologie gesagt haben. Dies aber sind für den Gegenstand, der hier zur Sprache kommt, Nebensachen. Viel wichtiger, ja das einzig

Wichtige für mich ist, dass die Behauptung, in deren Begründung die Delff'sche Studie besteht, in ihrem positiven Theil Zustimmung bei uns findet, in ihrem negativen Widerspruch hervorruft. Es soll nämlich dort durchgeführt werden, dass Dante besonders durch frühere Mystiker gebildet sei, also nicht als Anhänger der scholastischen Philosophie angesehen werden dürfe. Das "Also", das diese beiden Sätze verbindet, zeigt, dass Delff, wie die Meisten, wenn sie von Mystik und Scholastik sprechen, beide im Gegensatz zu einander stellt. Und es ist dies nicht etwa eine von uns gezogene Folgerung, sondern ganz ausdrücklich wird dem Mysticismus als sein rationalistischer Gegensatz die Scholastik gegenübergestellt. Eben weil vorauszusetzen ist, dass in diesem Punkte Delff sehr Vielen aus der Seele gesprochen habe, möchte es an der Zeit sein, die Frage aufzuwerfen, ob eine solche Entgegenstellung berechtigt sei. Ein Beitrag zu ihrer Beantwortung sei hier versucht.

Obgleich man dem in früherer Zeit oft gebrauchten Zuruf *in verbis simus faciles* heut zu Tage selten in einem Buche begegnet, so gab es doch nicht leicht eine Zeit, in welcher dieser falsche Grundsatz mehr befolgt wurde, als in unserer. Als sollte der, sich ihrer rationellen Nomenclatur rühmenden, Chemie ein Gegengewicht gegeben werden, hat die Philosophie nicht nur Fehler in der ihrigen, die früher begangen wurden, beibehalten, sondern bei der Bildung neuer Namen die Vorgänger weit überboten. Namentlich hat man die Weisung der Logik, dass, wo Arten unterschieden werden, der Theilungsgrund bei allen derselbe sein müsse, entweder überhört oder wenigstens die Befolgung derselben nicht in der Bezeichnung der Arten documentirt. Merkwürdig ist es mir immer gewesen, dass Aristoteles und Kant, die beiden schärfsten Denker des Alterthums und der Neuzeit, in der Fahrlässigkeit der Bezeichnung zu Verführern geworden sind. Wenn der Erstere neben einander stellt Monarchie, Aristokratie und Politia, der Zweite in seinen

Antinomien dem Dogmatismus den Empirismus entgegenstellt, so scheint allerdings, als müsse ein *homuncio* sich in der Nomenclatur Alles erlauben dürfen. Und doch liesse sich für den Ersteren, ausser dem Umstande, dass er einen festen Sprachgebrauch vorfand, dies anführen, dass, wenn man die Aristokratie und Politie unter den gemeinschaftlichen Namen Polyarchie stellt, dem Mangel abgeholfen ist. Dem Zweiten wieder dient zur Entschuldigung, dass er seiner, sonst ausgesprochenen, richtigen Ansicht, dass den Gegensatz zum Dogmatismus der Skepticismus bilde, kaum untreu wird, wenn er an der angeführten Stelle den Sätzen der Wolfianer Antithesen im Geiste Hume's entgegenstellt, und bei der Gelegenheit andeutet, der Skepticismus dieses Mannes sei ein Product des Empirismus. Trotzdem aber bedauern wir dergleichen Nachlässigkeiten bei unsern Olympiern, weil sie den *diis minorum gentium* einen Freibrief für wichtigere gegeben zu haben schienen, der dann überreichlich benutzt wurde. In der Bezeichnung verschiedener Standpunkte und Ansichten herrscht gegenwärtig eine Confusion, die eine Verständigung ganz unmöglich macht, wenn nicht vorher weitläuftige Erörterungen über die Bedeutung der Wörter vorausgegangen sind. Namentlich ist es ganz gewöhnlich, dass wie Kant, weil Hume als Skeptiker den Dogmatikern, als Empirist aber den Rationalisten entgegenzustellen ist, Dogmatismus und Empirismus einander gegenüberstellt, so bei der Vergleichung von zwei Standpunkten gleichzeitig an mehrere Gegensätze gedacht wird, und nun nach irgend einem zufälligen Gesichtspunkte zum Namen des einen, ein Glied des einen Gegensatzes genommen wird, der andere aber zum Namen bekommt, was ein Glied des zweiten Gegensatzes bezeichnet hatte, so dass schliesslich Solche, die als Correlata behandelt werden und vielleicht wirklich Correlata sind, mit Worten bezeichnet werden, die ganz verschiedenen Sphären entnommen wurden. Während man Jedem ins Gesicht lachen würde, welcher die Blumen in

gelbe und wohlriechende eintheilen wollte, werden mit der grössten Ernsthaftigkeit eben so lächerliche Divisionen gemacht, wo es sich darum handelt, den eigenen Standpunkt von einem andern, oder auch zwei fremde von einander zu unterscheiden. Am häufigsten geschieht dies, wo eine Bezeichnung den Nebengedanken des Löblichen mit sich führt und sich das eigene Interesse oder die Leidenschaft hineinmischt; darum besonders im Politischen. Zu dem anspruchsvollen Namen Liberaler bildet den einzigen Gegensatz Illiberal oder Servil, und so will Niemand heissen. Ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck Conservativer, dessen Gegensatz Destructiver meistens nur als Scheltwort gebraucht wird. So ist es denn gekommen, dass Liberale und Conservative einander entgegengestellt werden, als wenn nicht in einem Lande mit liberalen Institutionen der Liberale conservativ, der Illiberale der Destructive wäre u. s. w. Kommt nun gar dazu, dass ein zur Bezeichnung gewähltes Wort mehrere Bedeutungen hat, und dadurch gleichsam prädestinirt ist, in ganz verschiedenen Gegensätzen ein Glied zu repräsentiren, so lässt sich voraussehen, wie gross hier die Confusion werden kann.

Wird der Ausdruck "Scholastisch", zu dem wir uns jetzt wenden, zunächst seiner Wortbedeutung nach genommen, so wäre ihm als dem Schulmässigen oder Gelehrten das Ungelehrte oder Populäre entgegenzustellen. Dieser Gegensatz begegnet uns nicht nur bei Kant sehr oft, sondern, um an ein früheres mit unserem Thema nahe zusammenhängendes Beispiel zu erinnern, wenn Gerson sagt, dass der Mystiker der scholastischen Theologie nicht bedürfe, der scholastische Theolog aber wohl der mystischen, so setzt er die gelehrte schulmässige Erkenntniss Gottes dem Erleben und Geniessen desselben entgegen, dessen auch der Ungeschulte und Ungelehrte fähig ist. Dass diese Entbehrlichkeit der scholastischen Theologie für den Mystiker bei Gerson keinen Gegensatz zwischen beiden involvirt, ist um

so mehr klar, als er, nicht aus Zwang, sondern aus eigener Neigung, selbst ein scholastisch gebildeter, d. h. gelehrter, Theolog war. Von dieser Bedeutung aber des Wortes scholastisch, nach welcher Alles scholastisch oder populär behandelt werden kann, ist in der Regel nicht die Rede, wenn die Substantiva Scholastik und Scholastiker gebraucht werden, und auch Delff denkt, wenn er die Mystik der Scholastik entgegenstellt, an etwas ganz Anderes, als nur an schulmässige Behandlung. (Dies wird er uns gewiss zugestehen, ob aber auch, dass Gerson gerade an sie gedacht hat, ist die Frage. Oder vielmehr gar keine Frage, denn sonst hätte er sich nicht auf Gerson berufen.) Wenn als die Hauptrepräsentanten der Scholastik, abgesehen von ihren Vorgängern und Nachfolgern, Albert, Thomas, Duns angeführt werden, so heisst dies nicht, dass ihre Schriften sich dem Verständniss der Ungebildeten entziehen, sondern bezieht sich auf ihren Inhalt, auf die eigenthümliche Verbindung der kirchlichen Lehre mit dem natürlichen Verstande, später mit der Lehre des Aristoteles, in welcher das *lumen naturale* oder (später) der *Philosophus* das bestätigen soll, was aus der ursprünglichen Heilsverkündigung durch die Kirchenväter gemacht und durch die Concilien als Wahrheit sanctionirt worden war, das Dogma, die römisch-katholische Kirchenlehre. Je sinniger es war, dass die, welche aus der Heilsverkündigung eine Heilslehre, aus der frohen Botschaft das Dogma machten, Väter der Kirche genannt wurden, desto mehr ist es zu bedauern, dass der darin enthaltene Wink so wenig verstanden wurde. Ich meine, dass die Kirche (aus der blossen Gemeinde) erst wird dadurch, dass sie ein Dogma, ein Bekenntniss, eine Lehre bekommt. Das Verkennen dieser Fundamentalwahrheit ist namentlich bei Protestanten zu beklagen, freilich ihnen auch näher gelegt. Sei es durch richtige, sei es durch unrichtige Interpretation der Worte unserer Reformatoren geschehen, genug man hat ihnen die Absicht beigelegt, den Zustand der apostolischen,

d. h. vorkirchlichen Zeit der Christenheit wieder zu gewinnen. Dass, wenn dies wirklich ihre Ansicht gewesen wäre, dieselbe gewiss aufgegeben war, als sie ein Glaubenssymbol aufstellten, in welches alle die von den Kirchenvätern festgestellten Cardinaldogmen aufgenommen wurden, das übersehen die Meisten, oder wenn sie es bemerken, nennen sie es Inconsequenz, Abfall oder wer weiss wie. Dadurch kommt ihnen aber der Begriff einer evangelischen Kirche abhanden und damit das Recht zu behaupten, dass die Reformation ein Fortschritt gewesen sei. Sie kann als solcher nur bezeichnet werden, wenn durch sie Nichts verloren ging, bisher Entbehrtes aber gewonnen wurde. Diesen Ruhm aber nimmt in der That das Werk der Reformatoren in Anspruch: Nicht um einen Rückschritt in die Zeit, wo es noch kein Bekenntniss, also keine Kirche gab, handelt es sich, sondern darum, dass in der evangelischen blos aus Priestern bestehenden Kirche, was in der römischen die Kirchenväter ein für alle Mal vollendet hatten, in jedem Einzelnen sich wiederhole, er selbst also aus der Heilsbotschaft (h. Schrift) die Heilslehre (Apostolicum, Athanasianum u. s. w.) mache. Und zwar nicht nur einmal in seinem Leben, denn auch in der stets sich wiederholenden Erneuerung des religiösen Lebens, dem Cultus, der eben darum wieder so heisst, wie das ganze Leben sein soll: Gottesdienst, macht sich ganz derselbe Process geltend. Der Mittelpunkt des evangelischen Cultus, die Predigt, knüpft stets, als an den Ausgangs- und alleinigen Quellpunkt, an das Bibelwort an und lässt daraus durch einen (je subjectiveren um so besseren) Denkprocess die gemeinschaftliche Lehre entstehen. Weder der biblische, noch der Gemeinde-, noch endlich der subjective Charakter erschöpft das Wesen der evangelischen Predigt, es müssen sich, gerade wie in der evangelischen Frömmigkeit, alle drei Momente durchdringen, und bedürfte es eines besonderen Beweises, wie bilbischer Pietismus und überzeugungstreuer Subjectivismus zu ganz gleich

antikirchlichen Tendenzen führen, der Protestantenverein hätte ihn schlagend geliefert. Ohne Dogma keine Kirche, darum sind die Dogmenbildner Väter, wirkliche Erzeuger, der Kirche.

Vergessen viele Protestanten zu sehr, was *Pater ecclesiae* bedeutet, so scheint den Katholiken, mehr als Recht ist, aus dem Gedächtniss zu schwinden, dass die grossen Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts nichts Anderes sind noch sein wollten, als *Magistri ecclesiae*, dass sie als ihre Aufgabe nur ansahen, die von den Vätern fixirten und von der Kirche immer wieder sanctionirten Dogmen („was immer und überall geglaubt worden") dem natürlichen sowohl als dem schulmässig gebildeten Verstande zugänglich und annehmbar zu machen, und also nicht Dogmen aufzustellen, sondern Theologumena, d. h. Begründung von Dogmen zu geben. Schon im Mittelalter kommt es vor, dass ein Theologumenon wie die Transsubstanziationslehre, welche ursprünglich nur Hülfslehre zur Rechtfertigung eines kirchlichen Gebrauchs war, zu einem Dogma erhoben wird; es sind dies aber vereinzelte Facta, welche verschwinden gegen die Dogmenfabrikation des neunzehnten Jahrhunderts, in dem, was Duns und Thomas zur Begründung der kirchlichen Lehre oder der kirchlichen Sitte angeführt haben, in einen Glaubens- oder Heilssatz verwandelt wird. Wenn die Protestantenvereinler ganz ignoriren, dass es jemals Väter der Kirche gab, so scheint man in Rom zu meinen, Jeder werde es, sobald er nur Mitarbeiter an der Civiltà cattolica geworden.

Die Dogmenscheu so vieler Protestanten und die Dogmengier mancher Katholiken hat, nur von zwei verschiedenen Seiten her, zu dem gemeinschaftlichen Punkte hingeführt, dass die scholastische Philosophie nicht richtig beurtheilt wird. Dort pflegt man die Repräsentanten derselben als beschränkte Köpfe anzusehen, weil sie das Dogma als unerschütterliche Autorität ansehen oder (was dasselbe heisst) kirchlich philosophirten; hier wieder sieht man sie als inspirirte Apostel an, und vergisst

dabei, dass sie auch dadurch in die Reihe der un- (noch nicht) kirchlichen Philosophen gestellt werden. Wenigstens beigetragen hat zu dieser Verkennung ihres Charakters, dass man den Gefeiertsten unter den Scholastikern als fünften lateinischen *doctor ecclesiae* zu denen gestellt hat, welche noch Dogmen zu machen hatten. Diese Ebenbürtigkeit des Thomas mit Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Leo, an die man sich gewöhnte, liess immer mehr den Unterschied ihrer Aufgaben vergessen, und nährte das Vorurtheil, dass eine Kirche, wenn sie nicht neue Dogmen mache, zum Stillstande verurtheilt sei. Diese Ansicht, welche der ähnelt, dass, wenn der menschliche Leib seine normale Länge erreicht hat, er nothwendig sterben müsse, theilen wir nicht. Vielmehr wie wir im Gegensatz zu den Dogmatophoben daran halten, dass eine Kirche ohne Dogmen ein Unding, so glauben wir auf der anderen Seite, dass die Kirche an den in der patristischen Zeit festgestellten Dogmen genug hat, und dass ihr wissenschaftliches Leben in der folgenden Periode darin bestanden hat, diese Dogmen verständig zu ordnen, verständlich zu machen, kurz wissenschaftlich zu bearbeiten und in Theologumena zu verwandeln. Wer innerhalb dieser kirchlichen Grenzen sich in seinem Philosophiren hält, die Schranken der kirchlichen Autorität respectirt, der heisst uns allein, aber auch Jeder, der dies thut, heisst uns ein Scholastiker. Es hängt mit dieser Aufgabe der Scholastik enger als Viele meinen eine Beschaffenheit ihrer Lehren zusammen, die als äusseres Kriterium gelten kann. Die Kirche, von der hier die Rede, ist die römisch-katholische, die in ihrem Doppelnamen die antinationale Tendenz an der Stirn trägt, welche sowohl dem Römerthum eigenthümlich ist, als auch dem mittelalterlichen Christenthum. Das Unterscheidungszeichen der Nationen, die Nationalsprache, tritt gegen die (künstliche, gelehrte) Sprache der Kirche zurück, welche die gemeinschaftliche Zunge aller Kleriker, und bis auf den heutigen Tag die gottesdienstliche

Sprache der römisch-katholischen Kirche ist. In ihr wird auch philosophirt, und so gross auch die Unterschiede sind zwischen dem Philosophiren Alberts und Thomas' oder des Thomas und Duns national wird Niemand sie nennen. Das Kirchenlatein ist die allein passende Sprache für die kirchliche, katholische, Philosophie. Umgekehrt: ein Philosophiren, für welches diese Sprache ausreicht, braucht den scholastischen Charakter nicht aufzugeben. Dagegen wird, sobald sich das nationale Element geltend macht, die Kirche mit Recht dagegen misstrauisch werden, und ebenso ein Philosophiren, für welches die Kirchensprache nicht mehr ausreicht, das vielmehr seine Zuflucht zur Landessprache nehmen muss, mehr oder minder auf dem Sprunge stehen, den kirchlichen (scholastischen) Charakter hinter sich zu lassen.

Bedenkt man nun, dass die Kirchenreformation und daran sich anschliessende Gründung der (nicht mehr römisch-katholischen) evangelischen Kirche in einer eigenthümlichen Wechselwirkung steht zu den nationalen Interessen, dass durch sie überall die (dem römisch-katholischen unbegreiflichen) Landeskirchen hervortreten, dass die Helden der Kirchenreformation überall auch als Förderer, wenn nicht gar Neuschöpfer der Volkssprache auftreten, so wird es nicht auffallen dürfen, wenn Protestanten die Erscheinungen im wissenschaftlichen Gebiete, von denen oben gesagt wurde, sie seien im Begriff, den kirchlichen (d. h. römisch-katholischen) Charakter abzustreifen, als vorreformatorische bezeichnen. Der Ausdruck kann als nichtssagend (denn jede Erscheinung des Mittelalters fand vor der Reformation statt) oder er kann als anmassend (weil er als Mittel zur Reformation ansieht, was in sich selbst Zweck war) getadelt werden, er hat sich aber einmal eingebürgert, und wird im weitern Verlauf dieses Aufsatzes gebraucht werden. Nur in der Beschränkung aber, dass er auf Erscheinungen angewandt wird, in welchen jener Bruch wirklich beginnt, darum namentlich auf die, in

welcher der, für Jahrhunderte zurückgedrängte, nationale Geist erwacht und sich in das Gewand kleidet, welches die Nationalität offenbart, die Nationalsprache. Darum ist hier die bedeutendste Erscheinung die Mystik seit dem vierzehnten Jahrhundert, d. h. seit dem Momente, wo sie sich von der Scholastik trennt, der Kirche verdächtig wird, und im rein nationalen Gewande auftritt.

Indem soeben der Zeitpunkt angegeben wurde, wo sich die Mystik von der Scholastik trennt, ist implicite die Frage verneint, mit welcher dieser Aufsatz begann und besonders sich beschäftigen wollte, ob Mystik und Scholastik einen Gegensatz bilden. Nachdem als das Wesen der letzteren festgestellt worden, dass sie kirchliche (d. h. römisch-katholische) Philosophie, ist jetzt eine Begriffsbestimmung der Mystik zu versuchen. Nicht um dem beizustimmen, sondern um es zu rectificiren, werde hier an das Factum angeknüpft, dass sehr oft der Mystik der Vorwurf des Pantheismus gemacht wird. Es erklärt sich daraus, dass allerdings der Mystiker sich darin gefällt, die innige Vereinigung mit Gott zu geniessen oder zu beschreiben, in welcher das Ich sich so hingibt, dass ihm jedes Für sich sein vor dem Für Gott sein verschwindet, und dass sich ihm bei der Beschreibung dieser *unio mystica* stets Ausdrücke darbieten, welche an die Immanenz Gottes in den Einzelwesen erinnern, die der Pantheismus urgirt. Freilich wird dabei der ungeheuere Unterschied vergessen, dass der Mystiker diese Immanenz Gottes in uns vermittelt sein lässt dadurch, dass die durch die Sünde (das An sich festhalten) hervorgebrachte Trennung aufgehört hat, während der Pantheist eine solche nie stattfinden liess, so dass also, um anstatt unser einen berühmten Mystiker sprechen zu lassen, was nach dem Mystiker Gnade, nach dem Pantheisten Natur ist. Das Erleben der Wiedervereinigung mit Gott, das Sich hingeben an Ihn, das ist es, was den Mystiker stets beschäftigt, so dass davor das Erlebte mehr zurücktritt, wenigstens

nicht das alleinige Object der Betrachtung ist. Ist nun jenes Erleben durch die in der römisch-katholischen Kirche herrschenden Darstellungen oder durch ihren Cultus gefärbt, so wird die Mystik kirchlich (römisch-katholisch) sein. Ist sie es nicht, hat sie namentlich eine nationale Färbung, so wird sie heterodox, vorreformatorisch sein. Diese beiden Fälle pflegt man nun nicht genug zu sondern, damit aber auch zu verkennen, dass (im ersten Falle) die Mystik ebenso gut mit der Scholastik vereinbar wie (im zweiten Falle) ihr feindselig sein kann. Demgemäss sehen wir in den beiden ersten Perioden der scholastischen Philosophie Hauptrepräsentanten derselben ebenso gross in der Mystik wie in der Begründung des Dogmas. Erigena, der Epochemachende, der Alles in sich enthält, was sich in der von seinem Geiste beherrschten Periode entfaltet, verbindet beide Elemente so in sich, dass die Zahl derer, die ihn Mystiker nennen, fast grösser ist als derer, die ihn zu den Scholastikern zählen. Geht man von ihm weiter, so unterscheiden sich die beiden ersten Perioden der scholastischen Philosophie so von einander, dass in der ersten der Versuch gemacht wird, das Dogma der Vernunft aller Gebildeten verständlich zu machen. Die allgemeine Bildung aber jener Zeit bestand aus einem Gemisch ursprünglich Platonischer, ferner stoischer, endlich aber besonders solcher Ideen, wie sie von den römischen Synkretisten Cicero, Seneca u. A. in Cours gebracht waren. In dieser Periode tritt nun der Mann auf, welchen die Bewunderung der Mit- und Nachwelt gern mit dem Augustin verglich, Hugo von St. Victor. Indem er in dem christlichen Glauben die beiden Elemente unterscheidet: *id quod creditur* oder die *cognitio* und das *credere* selbst oder den *affectus*, und dann sowohl in jenem, dem Glaubensinhalt, als in diesem, dem Erleben und Geniessen der Wahrheit, Vernunft nachweist, ist es erklärlich, dass man seine Schriften in scholastische und mystische getheilt hat. Aehnlich ist es seinem Schüler Richard gegangen, dessen Werk *de trinitate*

ein Seitenstück ist zu Hugo's und des Lombarden Sentenzensammlungen, während sein Benjamin und ähnliche Schriften stets von den Mystikern citirt werden. Sie beide zeigen, dass man nicht nur ein persönlicher Verehrer, sondern auch ein Geistesverwandter des h. Bernhard sein, und dennoch Dogmen so behandeln kann, wie der von Jenem verfolgte Abälard. Aber nicht nur diese Periode zeigt, dass Scholastik und Mystik sich nicht ausschliessen, sondern ganz Aehnliches sehen wir in der zweiten (der Glanz-) Periode der Scholastik, wo sich dieselbe die grössere Aufgabe stellt, nicht nur dem gebildeten Menschenverstande, sondern dem schulmässig gebildeten Peripatetiker zu beweisen, dass die Kirchenlehre unangreifbar sei, den Aristoteles selbst mit seiner ganzen Ontologie und Physik unter die Botmässigkeit der Kirche zu bringen. Hier tritt uns die merkwürdige Persönlichkeit des Bonaventura entgegen, in dessen Augen Hugo der grösste Theolog ist, und der in gleicher Vielseitigkeit einen gründlichen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden schreibt, der den Vergleich mit den gelehrtesten nicht scheut, zugleich aber in der Geschichte der Mystik als Stern erster Grösse glänzt, indem er theils den Hugo und Richard paraphrasirend, theils in ganz selbständigen Werken die einzelnen Stufen beschreibt, zu welchen das Aufsteigen zu Gott uns gelangen lässt. Es braucht neben ihm gar nicht darauf hingewiesen zu werden, dass auch in seinem Zeitgenossen und Freunde Thomas, namentlich aber in dessen Lehrer Albert das mystische Element im höchsten Grade mächtig ist. Endlich zeigt auch die dritte (die Verfall-) Periode der Scholastik, wie sich dieselbe mit der Mystik wohl verträgt. Gerson und vor Allem Nicolaus von Cusa, der, was in Erigena gebunden gewesen war und sich dann entfaltet hat, wiederum zu einer neuen Einheit zusammenfasst, sie zeigen uns eine Fülle von Mystik vereint mit einem Philosophiren, das sie immer inniger mit der Kirche verbindet, darum aber auch ehrend von der Kirche

anerkannt wird. Darum ist es nicht nur der Umstand, der nach dem früher Gesagten nicht unwichtig ist, dass sie beide ihre Schriften im Kirchenlatein niederschreiben, der uns entschieden dagegen protestiren lässt, dass man sie zu den Vorreformatoren rechne. Ihre Mystik ist ganz römisch-katholisch gefärbt; Mariencult und bedenkliches Kopfschütteln über die Bekanntschaft der Laien mit der Schrift sind bei ihnen nicht Folge von Augendienerei, sondern ehrliche Ueberzeugung. Darum waren es auch nicht kirchliche, sondern es waren politische Verfolgungen, die beide im halben Exil sterben liessen.

Ganz anders gestaltet sich die Sache, seit die Mystik ein entschieden deutsches Gepräge annimmt. (Das hat sie bei Hugo eben so wenig gehabt wie bei Richard ein schottisches, bei Bonaventura ein italienisches.) Dies geschieht, so weit uns bekannt ist, zuerst durch den Meister Eckhart. Mit ihm tritt wirklich ein Bruch ein mit der Scholastik, weil mit der Kirche. Ihm selber unbewusst, daher der Schmerz über den Conflict mit Rom ihn sterben lässt, steht er ganz anders da als Bonaventura oder auch Gerson. Er hat für sich selbst, wie dort, wo er allem Volke seine Lehre predigt, nicht angeknüpft an das, was die Kirchenväter aus der Heilsbotschaft gemacht hatten, sondern an diese selbst, also den Process vor sich gehen lassen, der oben als der Werde- und Erhaltungsprocess der evangelischen Kirche angegeben wurde. Ihn wird man darum mit Recht zu den Vorreformatoren rechnen können, wie denn Ideen, die er zuerst ausgesprochen hat, nachweislich in Luther wirksam gewesen sind. Nicht aber, weil er Mystiker, ist er Antischolastiker (wie auch Luther), sondern, weil er Antischolastiker, deswegen hat auch seine Mystik diesen selben unkirchlichen Charakter. Dies ist nun das, was an der Delff'schen Schrift, trotz vieles so Dankenswerthen, zu bedauern ist, dass er, ohne einen Unterschied zu machen, wo es sich darum handelt, Parallelstellen zwischen Dante'schen Stellen und den Aussprüchen der

Mysiker aufzusuchen, diese bald bei einem kirchlichen, bald bei einem der Kirche verdächtigen Mystiker aufsucht. Ja wenn mit einer gewissen Vorliebe gerade der Meister Eckhart oft vorgezogen wird, den Dante ganz gewiss nicht gekannt, so verschiebt sich die Deduction. Man meint bei der Uebereinstimmung zwischen Dante und dem deutschen Dominicaner auch jenen, wie diesen, zu den Mystikern rechnen zu müssen, die mit der Scholastik brechen, und übersieht, dass die Parallelstellen solche sind, die Bonaventura eben so leicht zu entnehmen waren, Sätze nämlich, in denen Eckhart, auch wenn er sie nicht den früheren Mystikern entnahm, doch noch mit ihnen ganz übereinstimmt. Dass bei dem durch und durch scholastisch gebildeten Eckhart solche Uebereinstimmungspunkte mehr Platz finden werden, als etwa später bei Jakob Böhm, das liegt in der Natur der Sache. Allein gerade wenn man von diesem zurückschreitet durch Weigel, Seb. Franck, Luther, die deutsche Theologie, Tauler, Eckhart und nun versucht, zu Bonaventura überzugehen, da findet sich, dass sich ein Verhältniss ergibt wie zwischen den Planeten diesseits und jenseits der Asteroiden. Das Eigenthümliche, was einen Luther zur Herausgabe der deutschen Theologie brachte, die ihre besten Gedanken Eckhart entnahm, es fehlt bei Bonaventura. Und gerade diese Eigenthümlichkeit macht es ihm unmöglich, (wie Bonaventura) die Sentenzen in Verse zu bringen, sie bringt ihn dahin, auch wo er Ausdrücke der Scholastik adoptirt, denselben eine andere, und wir können wohl sagen tiefere, Bedeutung zu geben. Wie viel mehr liegt in dem "Fünklein" des deutschen Mystikers als in der *sinderesis* oder *scintilla conscientiae*, die uns bei den peripatetischen Franciscanern und Dominicanern des 13. Jahrhunderts begegnet. Anders bei Dante. Dass er den Areopagiten, den h. Bernhard und Bonaventura so rühmt, ist erklärlich; sein Erheben des Göttlichen und seine Versenkung in dasselbe haben sie so genau beschrieben, dass er fühlt, sie

erlebten mit ihm das Gleiche. Gerade wie Bernhard aber zwar den Abälard, nicht aber die Scholastik anfeindet, wie sich aus seinem Verhältniss zu Wilhelm von Occam und Hugo ergibt, gerade wie Bonaventura Hugo und den Lombarden verehrt, Thomas von Aquino zärtlich liebt, gerade so hat sich Dante durch seine Mystik nicht hindern lassen, die Argumentationen Albert's und Thomas', überhaupt der, namentlich in Paris herrschenden, scholastischen Theologie poetisch zu verklären und so im edelsten Sinne zu popularisiren. Er bleibt aber nicht nur im Einklange mit ihren Lehren, sondern er denkt so sehr mit ihnen in ganz gleichen Formeln, dass er schwerlich je empfunden hat, was selbst die grössten Verehrer seines Gedichts an einzelnen Stellen fühlen, dass die Verschmelzung der trocknen Deductionen mit der Terzinenform fremdartig sei, oder auch, dass es gewaltsam und ein Raub an seinen Gedichten sei, wenn er dieselben so zerlegt und commentirt, wie es in seinem Convivio geschieht. Darum können wir uns nicht mit der Ansicht Delff's befreunden, dass die Untreue, deren er sich anklagt, ein Abfall von der Mystik zur Scholastik, seine Umkehr zum Besseren eine Rückkehr zu jener gewesen sei, sondern die *donna gentile*, die ihn für eine Zeit gefangen nahm, ist uns die Weltlichkeit überhaupt, die sowohl den fesselt, welcher sich der weltlichen Lust, als den, welcher sich dem weltlichen Ehrgeiz, als endlich den, der sich einer von Gott ableitenden weltlichen Wissenschaft hingibt. Gewiss ist uns, dass er, um seine Beatrice wieder zu finden, den Umgang mit Thomas nicht aufzugeben brauchte. (Vielleicht den mit Averroes.)

Wie einst Luther allen mit den seinigen übereinstimmenden Lehren der Schweizer Nichts entgegenzusetzen wusste als: es lebt ein anderer Geist in diesen Männern, und Recht darin hatte, weil er deutsch, sie romanisch dachten, so weht ein anderer Geist in der Mystik Bonaventura's und Dante's auf der einen Seite und der Eckhart's und der deutschen Theologie

auf der anderen. Da sich nun an der letzteren vor Allem Luther selbst, aber auch andere an der Reformation thätige Männer erquickt und gross gezogen hatten, so ist es begreiflich, dass der vorhin erwähnte Ausdruck Vorreformatorisch auf sie besonders pflegt angewandt zu werden. Dies führt nun auf die oft ventilirte Frage, ob wohl auch Dante zu den Männern zu rechnen sei, welche Ansichten anticipirten, die später in der evangelischen Kirche die herrschenden wurden. Es ist erklärlich, ja man möchte fast sagen, es ist menschlich, dass, wo uns zwei sehr theuer sind, wir uns einreden, die Beiden müssten sich lieben. Und so wundern wir uns nicht, wenn verehrende Bewunderer Dante's, die aber zugleich bekenntnisstreue evangelische Christen sind, bestrebt sind, überall in seinem grossen Gedichte das Formal- und Materialprincip der evangelischen Kirche wieder zu finden. (Haben doch Andere darin den puren Mazzinismus finden wollen.) Wir halten das für einen Irrthum, und zwar für einen, welcher den von Jenen Bewunderten eher herabsetzt als erhebt. Es möchte kaum einen höheren Ruhm geben als den, zu leisten, was die Zeit bedarf, und dieser Forderung entspricht die Leistung Dante's gerade dadurch, dass er ein durch und durch katholischer (Philosoph und) Dichter ist. Die Stellung, welche Dante einigen Päpsten gegenüber einnimmt, kann als Beweis für den vorreformatorischen Charakter seines Gedichts nicht angeführt werden. Denn einmal ist die Ansicht, nach welcher Jeder, der den Papst angreift, dadurch zu einem Geistesverwandten Luther's wird, zwar nicht verschwunden, aber durch die Sphäre, in der sie sich heute geltend macht, discreditirt. Dann aber, was das Wichtigste, ist Dante, wo er Päpste tadelt, dabei stets von Ehrfurcht gegen das (wahre) Papstthum erfüllt. Freilich der neukatholische Eifer im Verfertigen neuer Dogmen, ein Gegenstück zu der modernen Gesetzesgier, der die Zahl von Gesetzentwürfen der Maassstab staatsmännischer Grösse ist, dieser wird sich auf Dante nicht stützen können.

Gerade diess aber beweist, dass Dante ein ehrlicher Katholik. Damit aber ist auch zugleich, da er diesen seinen römisch-katholischen Charakter auch in seinen Speculationen zeigt, sie mögen den Inhalt des Glaubens, sie mögen das Glauben betreffen, ausgesprochen, dass sein Verhältniss zur Scholastik kein negatives zu sein braucht.

Es sind aber im Laufe unserer Erörterungen einige Punkte zur Sprache gekommen und Behauptungen ausgesprochen, welche zu einem Resultate zu führen scheinen, das dem zuletzt Gesagten widerspricht. Es ist urgirt worden der antinationale Charakter der römisch-katholischen Kirche, und wieder das Hervortreten des nationalen Elementes in derjenigen Mystik, die wirklich antischolastisch ist, weil sie heterodox, vorreformatorisch. Nun lässt sich doch nicht in Abrede stellen, dass das nationale Element in Dante sehr mächtig hervortritt. Werde dasselbe immerhin zu sehr von denen betont, die ihn zu einem Vorläufer Cavour's machen, oder die, während sie gegen die *Tedeschi* declamirten, sich auf den beriefen, der einen deutschen Kaiser herbeiwünschte, so wird doch an dem feurigen nationalen Sinn des Mannes nicht gezweifelt werden können, welcher der Sprache seiner Nation einen Dienst geleistet hat, fast wie Luther der seinigen. Damit aber scheint auch der akatholische Charakter des grossen Dichters, und die Berechtigung seiner evangelischen Bewunderer, ihn sich verwandter zu erachten, dargethan. Doch nicht so sehr, wie es zuerst scheint. Es ist nämlich ein sehr grosser Unterschied zwischen Einem, der ein glühendes Nationalgefühl und dabei eine tiefe Religiosität zeigt, und dem, bei welchem die Religiosität selbst eine nationale Färbung hat. Das Letztere zeigt sich bei Männern wie Jakob Böhm, das Erstere bei Dante. Darum ist jener antikatholisch, dieser katholisch trotz seiner nationalen Begeisterung. Auch dass er (der Erste von Allen) die katholische Theologie ihres kirchlichen Gewandes in einer Beziehung wirklich entkleidet,

indem er sie in der Landessprache reden lehrt, lässt uns nicht sagen, dass er wirklich mit ihr gebrochen habe. Wenn gleich eine jede Uebertragung eine Veränderung ist, so geht sie doch nicht so weit, dass von einem wirklich ganz andern Standpunkt gesprochen werden könnte. Vielmehr steht Dante's Paraphrase der scholastischen Lehren zu ihnen ungefähr so, wie zu der schulmässigen Bearbeitung durch den Gründer eines Systems, die populäre Ausbreitung seiner Lehren in weiteren Kreisen. Gewiss ist diese insofern ein Ruin der ursprünglichen Lehre, als sie es vermittelt, dass Weitergehende auftreten können, und doch wird der popularisirende Kantianer und Hegelianer nicht ein Gegner Kant's oder Hegel's genannt werden dürfen. So wollen wir zugeben, dass Dante, indem er Albertistische und Thomistische Lehren Solchen zugänglich machte, die kein Latein verstanden, mehr als Einer dazu beigetragen hat, dass die Scholastik in Verfall gerieth, nicht aber indem er eine neue Bahn eröffnete, sondern indem er eine alte abschloss. Er gehört noch der Zeit an, wo die Kirchenlehre mit den Waffen der Wissenschaft anzugreifen ein vor-, d. h. unzeitiger Versuch war, und darum die, welche ihre Zeit verstanden, d. h. die geistig Begabtesten, kirchlich dachten und philosophirten. Dies aber heisst, wie oft gesagt worden ist, ein Scholastiker sein.

Konnte Dante's nationale Begeisterung angeführt werden, um ihn von den antinationalen (römischen, katholischen) Scholastikern zu trennen, so wird eine zweite Behauptung, die wir ausgesprochen haben, vielleicht von einer andern Seite her angegriffen werden. Nicht die Mystik, wohl aber die spätere Mystik ist der Scholastik entgegengestellt, nicht weil sie mystisch, sondern weil sie vorreformatorisch (heterodox oder gar ketzerisch) war. Nun kann es befremden, dass in der Neuzeit auch diejenigen mystisch gesinnten Männer, welche entweder sich zur katholischen Kirche bekennen oder doch sehr mit ihr sympathisiren, viel seltener den Bonaventura, als den Meister Eckhart oder Jakob Böhm

als Gewährsmann anriefen. Wie oft Delff den ersteren citirt, ist schon oben bemerkt; von dem Manne, den er wenn auch nicht seinen eigentlichen Lehrer, doch als den nennt, dem er sehr viel verdankt, Franz von Baader, ist bekannt, dass er sehr oft geradezu als Commentator Jakob Böhm's sich gerirt. Ich führe diese Fälle nicht an, weil ich sie leicht erklärlich finde. Im Gegentheil, wenn ich nicht sonst überzeugt wäre von der Richtigkeit meiner Behauptung, könnten sie mich an derselben irre machen. Jetzt bleibt mir nur übrig (wie es übrigens auch die Organe der katholischen Kirche Baader gegenüber wurden), zweifelhaft daran zu werden, ob hier die Mystik nicht wirklich über den Katholicismus hinausgeführt hat. Es werden vielleicht auch Andere sehr befremdet sein, wenn sie Franz von Baader so wegwerfend von Luther und wieder mit solcher Anerkennung von Jakob Böhm sprechen hören, als wenn ohne Luther Schwenckfeld, ohne diesen Seb. Franck und Weigel, ohne sie alle Böhm möglich gewesen. Ist Etwas ein Zweig gerade des Lutherthums, so ist es die deutsche Theosophie. Eben darum wird sich an ihr schwerlich einer erheben, ohne reformatorische Ideen in sich aufzunehmen, und wo im Kreise derer, welche den Reactionsversuch des Katholicismus doch einmal am Meisten repräsentiren, den Jesuiten, mystische Speculationen sich zeigen, da schliessen sie sich (die Nachfolge Christi ist kein speculatives Werk, sondern ein Andachtsbuch) an den h. Bernhard und Bonaventura, und nicht an die deutsche Theologie oder Jakob Böhm. Der Katholicismus, so weit ich mich in ihn hineinzudenken vermag, das ist: der Katholicismus, welcher die Scholastik erzeugte, der ist eben so wenig wie sie unvereinbar mit der Mystik, wohl aber mit einer Mystik, die den Meister Eckhart zum Pflanzer, Luther zum Begiesser gehabt hat.

Ich muss darauf gefasst sein, dass mir gesagt wird, der Katholicismus, welcher die Scholastik erzeugte, und eben darum

die Scholastik noch heute für die allein berechtigte Philosophie hält, existire nur bei den Ultramontanen, namentlich den Jesuiten, und so erkläre ich mich also dafür, dass nur deren Lehren wirklich katholisch seien. Dies habe ich nicht gesagt, sondern dass dieser Katholicismus der einzige ist, in den ich mich so hineinversetzen kann, dass ich ihn verstehe (in den ich aber eben deswegen auch gewiss nicht hineintrete). Es ist nicht mit einem Hintergedanken, noch viel weniger in der Absicht zu insinuiren, dass sie es nicht ehrlich meinten, wenn ich sage: ich kann den Vereinigungspunkt nicht finden zwischen dem, worin ich mit Baader und so vielen anderen Katholiken übereinstimme und direct von ihnen gelernt habe, und dem Factum, dass sie Katholiken sind. Es fällt mir nicht im Geringsten ein, denselben zu leugnen, aber ich kann ihn nicht finden. (Und gehört es nicht am Ende gerade zur Liebe, dass man dem innersten Mittelpunkt des Wesens stets näher kommt, ohne ihn zu ergründen, besonders aber zu der Tiefe einer Natur, dass dieser Punkt stets unergründlich bleibt?) Was vor Jahren Jörg in seiner berühmten Schrift von einigen Richtungen innerhalb des Protestantismus sagte, er freilich mit dem Hintergedanken, es sei unmöglich, das möchte ich, nur ohne diesen, hinsichtlich vieler Erscheinungen innerhalb des modernen Katholicismus (darunter verstehe ich den nach der Reformation) wörtlich wiederholen. Und zu diesen gehört die Verschmelzung mit der Mystik, nicht des Mittelalters, sondern der Uebergangszeit. Dagegen möchte ich wörtlich, was er von den Altlutheranern sagt, von dem alten Katholicismus sagen, nicht nur da, wo er wirklich der alte war und also keiner gewaltsamen Reactionsmaassregeln (wozu die List auch gehört) bedurfte, als dort, wo er sich müht, der alte zu sein, und im Kampf mit früher unerhörten Neuerungen natürlich neue Mittel des Kampfes anwenden muss. Auf dem Standpunkte des wirklich alten, d. h. des mittelalterlichen, Katholicismus aber steht nach unserer

Ansicht Dante, darum seine Fähigkeit, alle Speculationen des Mittelalters, mochten sie den Glaubensinhalt oder den Glauben betreffen, in sich aufzunehmen, seine Dogmatik wie seine Mystik sich anzueignen. Er steht noch ganz darin, daher erscheint bei ihm noch Alles in einem Guss, wir brauchen uns nicht vergeblich anzustrengen, um jenen Vereinigungspunkt aufzusuchen, und noch viel weniger entsteht der Verdacht, als suche er etwas zu verhüllen oder zu bemänteln. Es hat aber zugleich das Mittelalter in seinen Speculationen den Blüthepunkt erreicht, auf welchen die Fruchtbildung und deren Abwelkung folgen muss, daher durchdringen sich nicht nur scholastische Dogmatik und scholastische Mystik in ihm, sondern sie verklären sich in seinem Geiste zu einer solchen sicheren und klaren Ueberzeugung, dass er sie aus den Klostermauern der Schule heraustragen und ihre Lehren verkündigen kann, indem er das thut, was jeder wahre Dichter thut, sich gehen lassen.

---

# Matelda.

Von

**Ed. Boehmer.**

Dante's Matelda muss eine historische Person sein. Es ist die Art dieses Dichters, geschichtliche Gestalten, ohne ihnen den Reiz der Individualität zu nehmen, in ihrer typischen Bedeutung hinzustellen, und unter diesem Gesichtspunct will nach der in der Commedia herrschenden Analogie auch Matelda aufgefasst sein. Auch hat die Zeichnung des Charakters derselben Züge, welche nicht aus dem Wesen einer allegorischen Figur hervorgehen würden, sondern nur willkürlich könnten hineingetragen worden sein.

Da nun andere Versuche, Matelda mit einer sonst bekannten Persönlichkeit zu identificiren, unbefriedigend geblieben waren, hat vor zehn Jahren Anton Lubin, Professor an der Universität Graz, die Ansicht aufgestellt, die Matelda des Dante'schen Purgatorium sei Mechthild, Benedictinerin im Kloster Helfta, gestorben um 1292, deren Buch der geistlichen Gnaden auf uns gekommen ist. Diese in einer besonderen Schrift [1]) höchst

---

[1]) La Matelda di Dante Allighieri indicata dal dott. Antonio Lubin. Graz 1860. 84 Seiten 4°. Ein Nachtrag in der Allg. Literaturzeitung von Wiedemann in Wien, 1867, No. 12.

sorgfältig ausgeführte neue Ansicht hat bisher noch nicht die verdiente Prüfung erfahren. Allerdings war die Prüfung recht unbequem, denn es liess sich doch nicht die chronologische Hauptfrage umgehen, über welche Lubin sich in der Vollgewissheit der Richtigkeit seiner Annahme leicht hinweggesetzt hatte, ob nämlich Dante das betreffende Buch vor Beendung seines Purgatorium habe kennen können. Wie wenig man aber über die Mechthild des Buches geistlicher Gnade schon zu feststehenden geschichtlichen Ergebnissen gekommen ist, fällt auf, sobald man sich an die geachtetsten Nachschlagebücher wendet. In dem katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte wird 1856 gesagt [2]), diese Mechthild, Schwester der Aebtissin Gertrud, sei 1258 gestorben; und in demselben Jahre 1856 wird in der protestantischen theologischen Real-Encyklopädie [3]) gedruckt, diese Gertrud sei 1294 Aebtissin geworden und 1334 gestorben. Nach Francken's Historie der Grafschaft Mansfeld hätte Mechthild erst 1409 ihr Leben beschlossen [4]). In Mechthild's Gesichten erscheint Gertrud als Verstorbene, und im Gertrudenbuch erzählt Gertrud den Tod Mechthild's. Kritische Ausgaben der Bücher gibt es natürlich nicht, und die alten Drucke, die übrigens auch sehr selten sind, variiren stark. Nicht einmal das stand fest, ob das Mechthildenbuch ursprünglich deutsch oder lateinisch geschrieben war.

Mich hat diese Frage lebhaft beschäftigt erst seit dem Erscheinen des Buches einer andern Mechthild, des 1870 von Gall-Morel herausgegebenen Fliessenden Lichts der Gottheit. Die dort sich bietenden überraschendsten Parallelen zu Dante und zu der andern Mechthild lockten zur Entwirrung dieses Knotens und so ist der folgende Aufsatz entstanden.

---

[2]) Bd. 12.
[3]) Bd. 5.
[4]) S. 60—62.

Erst gleichzeitig mit unserem vorigen Jahrbuch, in welchem unser Ehrenmitglied Dr. Barlow darlegte, dass es bisher nicht gelungen sei, eine geschichtliche Persönlichkeit nachzuweisen, an welche Dante bei seiner Matelda gedacht habe, dass es aber nicht wahrscheinlich sei, er werde in die Vergangenheit zurückgegriffen haben, um seiner Zeitgenossin Beatrice eine solche Begleiterin zu geben, erschien zum ersten Male Schwester Mechthild's Fliessendes Licht der Gottheit, eine Schrift, aus der vorher nur die Auszüge bekannt geworden waren, welche C. Greith in seinem Buche: "Die deutsche Mystik im Predigerorden", 1861, gegeben hatte. Greith bemerkt [5]) über seine Mechthild, sie zuerst wohl habe in deutscher Sprache das geistliche Minnelied angetönt; Gall-Morel stellt den epischen Inhalt dieser Dichtungen höher als den lyrischen und findet ihn auch für die Literaturgeschichte bedeutender; und Preger in einer Besprechung der Gall-Morel'schen Publication urtheilt, man könne wohl sagen, Schwester Mechthild's Werk, das älteste ihm bekannte dieser Gattung in deutscher Sprache, bezeichne einen Höhepunkt deutscher Frauenbildung im Mittelalter. [6])

Der Herausgeber, P. Gall-Morel, bemerkt (S. XVIII): "Die plastische Darstellung der verschiedenen Abtheilungen jenseitiger Räume, vor allem des Paradieses (B. 7, K. 57) und der Hölle (B. 3, K. 21), und der verschiedenen Strafen, je nach Verschiedenheit der Sünde, erinnern an Dante, von welchem übrigens natürlich Mechthild keine Kenntniss haben konnte." Sie starb vor Abfassung der *divina Commedia.* Daran, dass umgekehrt Mechthild's Buch könnte von Dante benutzt worden sein, scheint der Herausgeber gar nicht gedacht zu haben; vielleicht schien es ihm von vorn herein unannehmbar, dass der Florentiner

---

[5]) S. 207.

[6]) Sitzungsberichte der k. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1869. II. Heft II. S. 151.

ein in deutscher Sprache geschriebenes Buch gelesen habe. Nachdem nun aber Preger [7]) nachgewiesen hat, dass in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts zu Basel eine lateinische Uebersetzung desselben vorhanden ist, gehört eine Bekanntschaft Dante's mit jener Schrift nicht mehr zu den Unwahrscheinlichkeiten.

Mechthild begann im Jahre 1250 ihre Offenbarungen in ihrer Muttersprache niederzuschreiben und fuhr etwa funfzehn Jahre lang damit fort. [8]) Nachdem sie erst als Begine gelebt, auch noch nachdem sie diese Aufzeichnungen begonnen, ist sie in das Kloster Helfta, eine halbe Stunde von Eisleben, gegangen, wo sie noch zwölf Jahre lebte. [9]) Da dies Kloster erst 1258 nach Helfta verlegt war, so ist sie frühestens 1270 gestorben [10]);

---

[7]) Preger a. a. O. S. 158 f. berührt übrigens die Dantefrage gar nicht.

[8]) Zu dieser Ueberlieferung stimmen einige Fingerzeige im Buche selbst. "Sant Peter, der nuwe Marterer" 5, 34 ist der 1252 gestorbene Petrus Martyr. Ebd.: "Swester Jutte von Sangerhusen die han ich den heidene gesant ze botten mit irme heligen Gebete und mit irme gûten bilde." Der Ausdruck klingt als werde Jutte noch als lebend angesehen (vorher heisst es: Dominicum sante ich..., ich sante Franciscum). Jutta ging nicht früher als 1257 nach Preussen, wo sie als Waldschwester lebte und wahrscheinlich im Jahre 1260 starb. Siehe über sie Scriptor. rer. Prussic., Bd. 2, Leipzig 1863, S. 383. — Dietrich Thl. 6, K. 3 ist ohne Zweifel der eben vorher erwähnte Domdecan, und zwar, nach der Anm., vom Magdeburger Domkapitel. 1262—1268 kommt als solcher wirklich ein Theodoricus vor, der diese Würde schon 1260 erhalten haben mag, als der Decan Rupert, der noch 1259 als solcher genannt wird, 1260 Erzbischof geworden. 1271 finden wir einen Walther als Domdecan. Jene Stelle der Mechthild muss geschrieben sein als Dietrich eben Decan geworden war, also vermuthlich 1260, spätestens 1262. Vgl. Lentzen's Stiffts- und Landes-Historie von Magdeburg 1756. S. 269, 220 f. — Ueber die Kriegsnoth, "die nun ist in Sachsenland und Thüringen", 7, 28, vgl. Wegele, Friedr. d. Freid., 1870, S. 33 f.

[9]) Preger S. 157 f.

[10]) E. L. Francke in seiner Historie der Grafschaft Manszfeld, 1723, auf welche Preger S. 162 verweist, lässt in der "alten Relation" über das Kloster S. 63 f. als Jahr der Verlegung desselben nach Helfta MCCXLIIX

spätestens aber gegen 1280, da sie den Schluss ihrer, wie angegeben, etwa 1265 abgeschlossenen Offenbarungen im Kloster schrieb, wo sie nur zwölf Jahre gelebt hat. Aus mehren Andeutungen in dem Buche selbst ergibt sich, dass sie etwa im

---

drucken, was mit andern ausdrücklichen Angaben dieser Relation selbst in Widerspruch ist. Gleichwohl nimmt Francke dies Datum auch S. 57 an und citirt dabei Spangenberg, Quernfurtische Chronica (1595), der aber S. 290—291 (bei Francke aus Versehen 209) ebenfalls 1258 hat. Mit diesem Fehler in Zusammenhang steht ein zweiter bei Francke, nämlich dass er die Verlegung des Klosters nach Rodhardsdorf ins Jahr 1224 setzt (S. 56). Auch war jene alte Relation, von der Francke sagt, seines Wissens sei sie noch nicht publicirt, bereits mit dem Buch Geistlicher Gnade der Mechthild von Hackeborn gedruckt worden, schon als Beigabe des Drucks von 1503, auch in denen von 1597 und 1657. Dieselbe ist wieder abgedruckt in: Fortges. Sammlung von alten und neuen theol. Sachen, 6. Beytrag auf d. J. 1723. Leipzig. S. 855 f. Sowohl in dem ebenerwähnten Druck als in denen von 1503 und von 1597 steht 1258, nicht 1248, und (wie H. von Mülverstedt aus der Originalurkunde berichtet, Zeitschr. d. Harzvereins 1868, I, 1, 38) noch 1257 schenkt Bischof Vollrad von Halberstadt dem conventus sanctimonialium in Rodhardestorp. Hieraus und aus der Relation, die bis zum Jahre 1346 reicht, sowie aus den Klosterurkunden in F. C. v. Moser's Belustigungen, Bd. 2, Frankf. u. Leipz. 1755, ergibt sich folgendes. Graf Burkhart zu Mansfeld und seine Gemahlin Elisabeth Gräfin von Schwarzburg stifteten im J. 1219 ein Nonnenkloster Cisterzierordens bei Schloss Mansfeld. Als der Graf 1229 starb, war das Kloster, wenngleich mit Nothdurft versorgt, doch noch nicht gar zugerichtet, und 1234 verlegte seine Witwe es nach Rodhardsdorf, von wo es 24 Jahre später nach Helfta übergesiedelt wurde. Bei der Einweihung seien, sagt die Relation (1503), zugegen gewesen "der Erzbischof von Magdeburg, Bischof Ruprecht genannt, der Bischof Vollrad von Halberstadt" u. s. w. Halberstädter Bischof war 1248 Meinhard, Vollrad erst seit 1256 frühestens und jedenfalls nicht seit später als 1257 (Niemann's Gesch. Halberstadts, Bd. 1, 1829. Cf. Histor. Halberstd. praeside Casp. Sagittario prop. G. Feuerbaum, Jenae 1675); Magdeburger Erzbischof 1236—52 Willibrand, dann Rudolf, seit 1260 Ruprecht. Also entweder ist in Helfta 1258 Erzbischof Rudolf gewesen, oder, und dies ist wahrscheinlicher, der spätere Erzbischof Ruprecht noch als Domdecan, in welcher Stellung er 1252—59 vorkommt (Lentzen's Stiffts- und Landes-Historie von Magdeburg 1756, S. 268 f. Magdeburger Schöppenchronik, hrsg. von Janicke, Bd. 1, 1869, S. 152). Ruprecht war ein Graf von Mansfeld und Geschwisterkind mit Burkhart VIII., dem patronus optimus von Kloster Helfta.

Jahre 1212 geboren war.[11]) Das von ihr hinterlassene Buch [12]) erhielt seine Schlussredaction durch den Dominicaner Heinrich von Halle [13]), der vermuthlich auch der Uebersetzer des Werkes ins Lateinische ist.[14]) Im Jahre 1345 schreibt der zum Kreis der Gottesfreunde gehörige Heinrich von Nördlingen an Margaretha Ebner, die begeisterte Verehrerin Ludwigs des Baiern: "Ich sende euch ein Buch, das heisset das Licht der Gottheit, weil es mir das lustigste Deutsch ist und das innerlichst rührende Minnewort, das ich in deutscher Sprache je las. Es ward uns gar in fremdem Deutsch geliehen, so dass wir wohl zwei Jahre Fleiss und Arbeit hatten, ehe wirs ein wenig in unser Deutsch brachten."[15]) Diese hochdeutsche Uebersetzung ists, die uns

[11]) Ihr Buch scheint im Wesentlichen die einzelnen Stücke nach der Folge der Abfassungszeiten aneinander zu reihen. Ehe sie auf die Dinge, die uns in das Jahr 1260 führen (s. die vorige Anm.), zu sprechen kommt, nach dem ersten Drittel des 1250—65 geschriebenen Buches, 4, 1, also etwa im Jahre 1255 sagt sie: "Ich ward gegrüsst vom heiligen Geist in meinem zwölften Jahr also fliessend sehr, dass ich mich zu einer grossen täglichen Sünde nie mochte erbieten. Dies geschah über einunddreissig Jahre." Demgemäss würde sie 31+12 Jahre vor 1255, also 1212 geboren sein. Nachdem sie so eben von dem neugewählten Decan Dietrich gesprochen, sagt sie 6, 4: ich klage Gott dass ich nun ärger bin als ich war vor 30 Jahren. Sie wird auf ihre blühende Jugend zurückblicken, war also 1230 etwa 18 Jahre, also geboren 1212. Fast ganz am Schluss des Buches 7, 41, also wohl 1264—65 erzählt sie: Ich bekannte vor 40 Jahren einem geistlichen Mann u. s. w. Also 1224—25 wird sie doch wohl schon 12 Jahre alt gewesen sein. Die Angabe des Prologs: plus quam XL annos domino devotissime servivit, sequens perfecte vestigia fratrum ordinis praedicatorum, daher auch ihr Buch a fratre quodam praedicti ordinis redigirt wurde, ist mit der Thatsache ihres Aufenthalts in einem Benedictinerkloster leicht zu vereinigen. S. Gall-Morel p. XI und vgl. eine Bemerkung von Mülverstedt's a. a. O. S. 43 Anm.

[12]) 6, 31 sagt sie: Ich sprach an einer Stelle in diesem Buch. Nämlich 1, 44.

[13]) Ueber ihn s. unten Anm. 84 und 80.

[14]) Preger S. 158 f. — Mechthild sagt 2, 3: des latines kan ich nit.

[15]) Preger S. 153 f. — Obgleich Mechthildens Sprache dem Oberdeutschen recht fremdartig klang, konnte doch eine oberdeutsche Uebersetzung aus derselben die meisten Worte beibehalten. Das Deutsch, in

jetzt gedruckt vorliegt, und aus deren Reimprosa ich, was ich hier mittheile, in die heutige Sprache mit Schonung umsetze.[16])

Wer sich die letzten sieben Gesänge des Dante'schen Fegefeuers vergegenwärtigt hat, wird hier leicht zu denselben mannichfache Aehnlichkeiten bemerken. [17])

Das Buch beginnt gleich mit einem Liede: "Wie die Minne und die Königin zusammen sprachen":

Die Seele kam zu der Minne
und grüsste sie mit tiefen Sinnen
und sprach: Gott grüss' euch, Frau Minne.
"Gott lohne euch, liebe Frau Königinne."
Frau Minne, ihr seid sehr vollkommen ...

Das längere Zwiegespräch schliesst:

Frau Minne, ihr habt verzehrt mein Fleisch und mein Blut.
Frau Königin, dadurch seid ihr geläutert und gezogen in Gott.
Frau Minne, ihr seid eine Räuberin, ihr sollt mirs entgelten.
Frau Königin, da nehmet nur mich selber.
Frau Minne, nun habt ihr auf Erden mir hundertfach vergolten.
Frau Königin, ihr habt noch Gott und all sein Reich zu fordern.

Hören wir den Anfang eines andern Minneliedes [18]):

O edler Aar!
O süsses Lamm!

---

welchem Mechthild schrieb, ist ohne Zweifel dem damaligen Hallischen nahezu gleich gewesen, daher, zur Befestigung des Vertrauens zu Heinrichs von Nördlingen Uebertragung, hier eine Probe stehen mag aus dem Original des Schöppenbuchs von Halle aus dem Jahre 1266: In deme iare von goddes gebort ouer divsēt iar vñ twei hundert iar vñ ses vnde sestich iar in dere kalenden ianuario in sante agneten dage bi des byscop Roprechtes tiden vō Megebůrch vnde bi des borchgreuen tiden heren borchardes von Megebůrch vñ bi des iungen scultheten tiden heren Janes von Halle —.

[16]) Auf eine Untersuchung über die poetische Form habe ich nicht Zeit verwenden können; unzweifelhaft aber lässt sich der Reim sehr häufig erkennen an Stellen, wo Gall-Morel keine Verszeilen abgesetzt hat. Ein Stück, das zweimal vorkommt, lässt er 7, 45 in Verszeilen absetzen, eine Seite lang, 6, 22 aber ist es, mit Ausnahme von drei Zeilen, wie Prosa gedruckt.

[17]) Ich gebe übrigens in den Anmerkungen einige Verweisungen.

[18]) Th. 2, K. 3.

O Feuerglut, entzünde mich!
Wie lange noch soll dorren ich!
Eine Stunde ist mir allzubang,
ein Tag ist mir tausend Jahre lang,
willst du fremd mir sein!
Und sollte das acht Tage dauern,
in der Hölle möcht' ich lieber trauern,
die mich doch schliesst ein!
Minnender Seele fremd ist Gott,
das ist eine Pein über menschlichen Tod,
über alle Pein!
Es muss ja singen die Nachtigall,
ihre Natur spielt von Minne all.
Wäre das ihr benommen, so wäre sie todt!
Ach, grosser Herr! bedenke meine Noth!
"Auf, edle Jungfrau! Macht euch bereit!
Euer Lieber will kommen gleich!"
Da erschrak sie und ward innerlich froh
und sprach: Trauter Bote, käm' immer es so!
Ich bin so böse und ungeduldig,
dass ich ohne meinen Lieben nie werde ruhig.
Wenn ich in mir fühle,
dass von seiner Liebe ich nicht erkühle,
so ist mir an allen Enden weh
und muss ich jammernd nach ihm hin gehn.
Sprach der Bot': "Ihr sollt wünschen und begiessen von neuem,
ihr sollet beten und Blumen streuen."
Wenn ich wünsche, sprach sie, muss ich Scham erleiden,
wenn ich begiesse, so muss ich weinen,
und wenn ich bete, so muss ich hoffen,
brech' ich Blumen, so bin ich der Minne offen.
Kommt er, mein Herr,
komm' ich von mir selbst.
Denn er bringt mir so manchen süssen Saitenklang,
das benimmt mir all meinen Fleischeswank;
und sein Saitenspiel ist voll aller Süssigkeit,
damit nimmt er mir all mein Herzeleid.

Die Zunge der Gottheit hat ihr zugesprochen manch kräftig Wort, sie hat die Dreifaltigkeit geschaut und die neun Engelchöre gehört:

Und wie die Gottheit singet,
so die Menschheit klinget;

der heil'ge Geist die Lyren des Himmelreichs findet,
dass alle Saiten müssen erklingen,
die da gespannt sind in der Minne.[19])

Einmal schaut sie in einer Kirche himmlische Jünglinge Blumen streuen, weisse Blumen, Veilchen, Rosen, Lilien.[20]) In einem Gebete spricht sie von den Lilien der Keuschheit, den Rosen der Arbeit, den Veilchen der Demuth.[21]) Du wehrst dich wie mit Blumen, sagt bei einer andern Gelegenheit die Erkenntniss zur Seele; dein Schwert ist die edle Rose Jesus Christus, dein Schild ist die weisse Lilie Maria.[22]) Die Seele fragt Gottes Sohn, wann sie gehen wollen in die Blumen der heiligen Erkenntnisse.[23]) Er antwortet ihr ein andermal: Ich warte dein in dem Baumgarten der Minne und breche dir die Blume der süssen Einung. Da neige ich dir den höchsten Baum meiner Dreifaltigkeit, so brichst du dann die grünen, weissen, rothen Aepfel meiner sanften Menschheit, und so beschirmt dich der Schatte meines heiligen Geistes vor aller irdischen Traurigkeit. Wenn du den Baum umfassest, lehr' ich dich der Mägde Sang, die Weise, die Worte, den süssen Klang, den alle die nicht können verstehn, die mit der Unkeuschheit von dannen gehn. Liebe, nun fang an zu singen, und lass hören wie du es kannst.[24]) Die reinen minnenden Jungfraun, sagt sie, folgen dem edlen Jüngling Jesu Christo mit wonniglicher Zartheit in die blühende Wiese ihrer reinen Gewissen. Da bricht ihnen der Jüngling die Blumen aller Tugenden, davon machen sie die edlen Kränze, die man zu der ewigen Hochzeit tragen soll.

---

[19]) Zu der Minnegluth, dem Gesang, den Blumen vgl. Purg. 27, 97—108. 28, 40—75. 29, 1—3.

[20]) Th. 2, K. 4. Vgl. das Blumenstreuen Purg. 30, 20. 21. 28—30.

[21]) Th. 7, K. 30.

[22]) Th. 2, K. 19.

[23]) Th. 4, K. 12.

[24]) Th. 2, K. 25.

Einst sieht man dann den allerhöchsten Lobetanz, wo jegliche Seele und Leib tragen wird ihren Tugendkranz. [25]) Die Minnerin, sagt sie anderswo, geht in den Wald der Gesellschaft heiliger Leute. Da singen die allersüssesten Nachtigallen der getemperten Einung mit Gott Tages und Nachts, und manche süsse Stimme hört sie da von den Vögeln der heiligen Erkenntniss. Da der Jüngling noch nicht kommt, sendet sie Boten aus, denn sie will tanzen, und sendet sie um des Glaubens Abraham's willen, und um der Sehnsucht der Propheten, und um der keuschen Demuth unsrer Frau Maria, und um aller Tugenden Jesu Christi, und um aller Frömmigkeit seiner Auserwählten. So wird da ein schönes Lobtanzen. Kommt der Jüngling und spricht: Jungfrau, so fromm sollet ihr nachtanzen, wie meine Auserwählten euch vorgetanzt haben. Spricht sie: Ich mag nicht tanzen, Herr, du leitest mich denn. Willst du, ich soll sehr springen, musst selber du vorsingen; so spring' ich in die Minne, von der Minne in Erkenntniss, von Erkenntniss in Genuss, von Genuss über alle menschlichen Sinne. Jungfrau, spricht nachher der Jüngling, dieser Lobtanz ist euch wohl ergangen. [26])

Die lautere Gottesminne hat vier Dinge. Was uns auch geschehen möge, dass wir es mit Innigkeit Gott danken. Das Andere, dass wir ordentlich gebrauchen der Gabe, die wir von Gott haben an Leib und an Seele. Das Dritte, dass wir lauterlich leben in guten Sitten, ohne alle Sünde. Das Vierte, dass wir alle Tugenden an uns haben. O weh, dass ich die hätte und wahrlich an allen Sachen vollbrächte! Das nehme ich für alle Contemplation, davon ich je hörte sagen. Was helfen hohe Worte ohne barmherzige Werke? Was hilft Liebe zu Gott und Grimm zu guten Leuten? Sprichst du: Gäbe mirs Gott, ich thät es gerne, so höre: Die Tugenden sind halb Gabe von

---

[25]) Th. 7, K. 37. Zum Tanz vgl. Purg. 28, 52—57.
[26]) Th. 1, K. 44. Zum Wald und Vogelsang vgl. Purg. 28, 1 f.

Gott, und halb sind sie Tugenden an uns. Wenn uns Gott gibt Erkenntniss, so sollen wir der Tugenden gebrauchen.[27])

Erkenntniss spricht zum Gewissen: Frau Gewissen, ihr habt einen so edlen Spiegel, darin ihr euch so viel beschaut. Das mag wohl der lebendige Gottessohn sein mit allen seinen Werken. Es könnte auch anders nicht sein, dass ihr so weise seid.[28]) Und ein andermal spricht die Seele zur Seele unsres Herrn: Gebenedeiet seiest du, Vielliebe! Was Wunders wirkest du in diesem ewigen Spiegel, darin sich alle Seligen so wundersam beschauen. Du hast süsse Arbeit in wonniglicher Unruhe.[29]) Und wiederum:

Ein Spiegel ward gesehn im Himmelreich
vor der Brust von eines Jeglichen Seele und Leib.
Darin scheinet der Spiegel der Dreifaltigkeit,
und gibt Wahrheit und Erkenntniss allen Tugenden, die der Leib beging,
und aller Gabe, die die Seele auf Erden je empfing.
Davon scheint der hehre Gegenblick aller Personen
in die hohe Majestät, daraus sie geflossen.[30])

Ich habe drei Kinder, sagt Mechthild, an denen ich grossen Jammer sehe. Das erste sind die armen Sünder, die liegen im ewigen Tode, da ist nicht mehr Trost als dass sie den menschlichen Leib erhalten. O weh, dies Kind sehe ich mit blutigem Herzen an, und nehme[31]) es mit weinenden Augen auf meiner Seele Arm und trage es vor die Füsse seines Vaters, wo ich es gewonnen habe, und bitte seinen treuen Vater Jesus, dass er dies Kind erwecke mit derselben Stimme seiner göttlichen Barmherzigkeit, mit der er Lazarus erweckte. Antwortet Gott:

Ich will des Kindes Siechtage wandeln.
Wollte es nicht wieder in diesen Tod fallen,

---

[27]) Th. 6, K. 30.
[28]) Th. 7, K. 17.
[29]) Th. 6, K. 16.
[30]) Th. 6, K. 41. Vgl. zu diesen Spiegeln Purg. 27, 103 f.
[31]) Lies nim für miñe.

so soll es mir immer wesen gleich
an meiner Schönheit, meiner Edelkeit.
Steh' auf! lieb' Kind, du bist genesen.
Den freien Willen kehr', den ich dir gegeben,
den will ich dir niemals benehmen.
O weh! noch liegt es stille
auf seinem eigenen Muthwillen.
Mein ander Kind, das sind die armen Seelen,
die sich im Fegefeuer quälen,
denen muss ich mein Herzblut zu trinken geben.
Wenn ich für sie flehe
und die manche Noth und den bittern Schmack ansehe,
den sie von jeglicher Sünde sonderlich leiden,
so hab' ich mütterliche Peinen;
doch ist mir lieb,
dass sie leiden Gott zu Ehren, da sie schuldig sind.
Sie leiden ihre Pein mit grosser Geduld,
denn sie sehn offenbar alle ihre Schuld;
sie leiden ihre Noth in gezogener Weisheit
und trinken in sich selber viel mannich Herzeleid.
Soll dies Kind viel schier genesen,
so muss die Mutter gar treu und barmherzig wesen.

Mein drittes Kind, sagt sie, das sind unvollkommne geistliche Leute. Auch über diese spricht Mechthild ihr tiefes Mitgefühl aus.[32])

Von Seelen, die aus dem Fegefeuer befreit worden, sagt der Herr: Ich will sie bringen auf einen Blumenberg, da finden sie mehr Wonne denn ich sagen kann. [33]) In den zwei Fegefeuern, sagt Mechthild, ist mancherlei Noth. Das erste Fegefeuer, das ist der nütze Kummer, den wir in dieser Welt leiden in mannichfaltigen Peinen. Das andre Fegefeuer, das ist nach diesem Leibe also gross, dass es sich anhebt vor der Hölle Mund und endet vor der Himmelpforte. Aber die Teufel können die Seelen nicht fürbass peinigen, denn auf Erden, in der Luft und an allen den Stätten, da der Mensch gesündigt hat, und in aller der Höhe, da er die Luft verdorben hat mit seinen Sünden.

---

[32]) Th. 5, K. 8. Ueber den guten Willen auch 6, 19. Die Rückkehr in den Leib zur Ermöglichung der Bekehrung, wie Parad. 20, 106 f.

[33]) Th. 3, K. 15.

Wenn sie soweit selig geworden, dass sie von des Teufels Händen gelöst werden, so brennen sie ihnen selber peinlich durch kleine Noth. Darnach kommen sie mit Hülfe und Leiden über alle Noth, das ist dem Himmelreich so nahe, dass sie alle Freuden haben ausser dreien: dass sie Gott nicht sehen, dass sie ihre Ehre nicht empfangen haben, dass sie nicht gekrönt sind. Also ist das Fegefeuer auf der Erde und in der Luft zwischen der Hölle und dem Himmel. Es ist aber in geistlicher Weise, indem die Seele von irdischen Dingen keine Pein kann erleiden, wenn sie von diesem Leibe kommt. [34]) Ich sah, erzählt Mechthild ein andermal, wie das Paradies beschaffen war. Seiner Breite und seiner Länge fand ich kein Ende. Da, wohin ich zuerst kam, zwischen dieser Welt und des Paradieses Beginn, da sah ich Bäume, Laub und kleelich Gras und kein Unkraut. Etliche Bäume trugen Aepfel und die meisten nur Laub mit edlem Duft. Schnelle Wasser fliessen hindurch und Südwind zieht gen Norden. In den Wassern irdische Süssigkeit getempert mit himmlischer Wonne. Die Luft war süsser als ich aussprechen kann. Kein Thier noch Vogel war da, denn Gott hatte es allein dem Menschen befohlen, dass der gemach darin wohnen sollte. Mechthild sieht dort den Henoch und den Elia. Sie fragt jenen, wovon sie lebten. Wir essen, antwortet Henoch, ein wenig von den Aepfeln und trinken ein wenig des Wassers, dass der Leib seine Leblichkeit behalte, und das Grösseste ist die Gotteskraft. Auf die Frage, wie er hierher gekommen, gibt er die Antwort: Ich kam her ohne dass ich wusste wie ich herkam und wie mir war ehe ich hier sass. (Also Lethe.) Nach weiterem Gespräch mit diesen beiden "Helfern der Christenheit" fährt Mechthild fort: Ich sah zwiefalt Paradies. Von dem irdischen Theil habe ich gesprochen; das himmlische ist da oben, das hat das irdische Theil bedeckt vor allem Ungewitter. In

[34]) Th. 6, K. 8.

dem höchsten Theil sind die Seelen, die des Fegefeuers nicht würdig und doch noch nicht in Gottes Reich gekommen waren.

Sie schweben in der Wonne
wie die Luft in der Sonne.
Herrschaft und Ehre, Lohn und Kronen
haben sie nicht eh' sie ins Gottesreich kommen.
Wenn alles Erdreich zergeht
und das irdische Paradies nicht besteht,
sobald Gott sein Gericht gethan,
soll das himmlische Paradies auch zergahn.
Es soll Alles im gemeinsamen Hause wohnen
was zu Gott will kommen.
Kein Siechhaus ist mehr; wer in Gottes Reich,
der ist von aller Sünde frei.
Gelobt müsse Jesus Christus wesen,
der uns sein Reich gegeben! [35])

Denen, die den Christenglauben predigen wollen, sagt sie wiederum, kommen Henoch und Elia zu Hülfe, die nun im süssen Paradiese sind und dort mit Seel und Leib in derselben Wonne leben und dieselbe Speise essen, die Adam gegeben war, wenn er darin geblieben wäre. Sie müssen auch in Gottes Gehorsam denselben Baum meiden, von welchem Eva und Adam den Apfel assen, als sie Gottes Gebot brachen. Diesen Baum hab ich gesehen. Er ist nicht gross und seine Frucht ist auswendig sehr schön und lustig wie eine Rose, aber inwendig ist sie von Natur gar sauer; das bezeichnet den bittern Schaden der Sünde, den Gott nie Menschen gönnte. Weil diese Frucht dem edlen Menschen so schlecht bekommt, dass sie noch unser Gift ist, legte Gott sein Verbot darauf, denn nicht schuf er den Menschen Ungemach. [36])

---

[35]) Th. 7, K. 57.

[36]) Th. 4, K. 27. Im irdischen Paradies (Dante nennt es mit dem Namen Paradies in der Cantica, die vom himmlischen Paradies handelt 7, 38. 87). Der Aufenthalt des ersten Menschen, der als guter und zu angenehmem Leben erschaffen war, Purg. 28, 91 f. Es liegt höher, als

Um die Menschheit zu erlösen, erbietet der Sohn sich dem Vater des Menschen Schuld durch menschlichen Tod zu vergelten. Da sprach der heilige Geist: O allmächtiger Gott, wir wollen eine schöne Procession haben und wollen mit grossen Ehren wandeln unvermischt von dieser Höhe hinunter; ich bin doch Mariens Kammerer vor gewesen. Da neigte sich der Vater in grosser Minne zu ihr beider Willen und sprach zu dem heiligen Geiste: Du sollst mein Licht vor meinem lieben Sohn tragen in alle die Herzen, die er mit meinen Worten soll bewegen; und, Sohn, du sollst dein Kreuz aufnehmen. Ich will mit dir wandeln alle deine Wege und ich will dir eine reine Jungfrau zur Mutter geben, dass du die unedle Menschheit desto ehrenvoller magst tragen. Da ging die schöne Procession mit grossen Freuden hernieder in den Tempel Salomo's.[37]) — Ich sah einen Weg, erzählt sie ein andermal [38]), der ging von Osten, da die Sonne aufgeht, gen Westen, da sie untergeht. In dem Wege wandelten alle, die von gutem Willen sind zu Gott; sie wandelten alle auf ebner Bahn, eilten aber ungleich; sie wandelten als Pilgrime, die gelassen hatten was sie lieb hatten und wollten suchen das Allerbeste, das Gott ist. Einige kehrten um zu der Wollust, die sie verlassen und die vollgingen nicht; einige ruhten im Grase der mannichfaltigen Wollust und in den Blumen der Eitelkeit, die blieben viel lange in dem Wege. Denen wird darnach viel schwere Ruthe des bittern Fegefeuers gegeben, wenn anders sie ohne Hauptsünde sind. Es ging Jemand allein in dem Wege; das war davon, dass ihm irdische Wollust an seiner Seele nicht Trost mochte geben. Da sah er zwei Menschen vor ihm gehn, den einen zur linken Hand, den

---

die Ausdünstung der Erde dringt, das. 97 f. 21, 46 f. 14, 31 f. Die Paradieseswasser Ges. 28 f. Der verbotne Baum Purg. 32, 37 f.

[37]) Th. 3, K. 9. Der Ausdruck Procession steht im Original.

[38]) Th. 7, K. 62.

andern zur rechten Hand des Weges. Er fragte sie, wer sie wären und wes sie pflegten. Sprach der zur Linken:

Ich bin Gottes Gerechtigkeit;
Gottes Gericht ward mir gegeben, das ist mein.
Da Adam im Paradiese Sünde thät,
ist mein Gericht gewesen lange und gross;
nun ist gekommen diese Jungfrau, die bei mir geht,
die ist worden mein Genoss.
Sie heisset Barmherzigkeit;
alle, die sie suchen
und stetiglich anrufen,
überwinden alles ihr Herzeleid.
Sie ist sehr vollkommen,
sie hat mir meine Gerechtsame benommen.
Wenn Unrechtes in dem Menschen geschieht
und er dann mit Reue zu ihr [39]) flieht,
so legt sie ihre sanfte Hand auf das Krumme,
so steh' ich da als eine Dumme
und kann dawider gar nichts thun;
das macht Alles der wahre Gottessohn,
der hat mir mit seiner Barmherzigkeit
benommen meine grösste Gerechtigkeit.
Sie tröstet den Betrübten, heilt den Wunden,
erfreuet alle die zu ihr kommen,
sie hat mir grosse Gewalt benommen.
Sie hat mich lieb und ich auch sie;
wir sollen immer beisammen sein
bis zum jüngsten Tag, wo das Gericht ist mein.

Es folgte im Wege eine herrliche Schaar. Gefragt, antworten sie:

Wir sind Jungfraun, edel und wohlgezogen
und dienen Gott zu seinem Lobe
an seiner allerliebsten Königinne,
die Gott hat erkoren ob allen Dingen,
das ist des Menschen Seele und Leib.
Wir dienen unsrer Frau der Königin,
dass sie mit allem Fleiss und all ihrem Sinn
an allen Dingen ihres Herrn Willen vollbringe
in christelicher Ordenunge,
so wird sie nimmer schuldig funden.

[39]) Lies zû ir statt zû mir.

Es werden nun einzelne dieser Jungfraun redend eingeführt, Weisheit, Demuth, und andere. Dieser Jungfraun ist viel ohne menschlich Zahl, denn Alles, das der gute Mensch in Gott thut inwendig und auswendig, zu allem gehören Tugenden. Mit diesen Jungfraun in dem Wege wandelte ein grosser Herr, der war gleich einem heiligsten und allergewaltigsten Bischof, das war unser Christenglaube, der war feurig binnen und brannte von göttlicher Minne; mit allen diesen Tugenden diente er dieser Königin. Oben in der Höhe schwebte eine Jungfrau, die war gleich einem goldnen Aar [40]). Sie war umfangen mit einem himmlischen Schein, sie leuchtete und sie lehrte und sie temperte alle diese Jungfraun zu Dienst ihrer Frau, der Königin. Diese Minne wohnet in dem Christenglauben, sie ruhet im Palast ihrer Frau, der Königin. Das ist ihr Amt, dass sie Liebe zu Liebe zwingt, Gott zur Seele und die Seele zu Gott, darum steht sie in dem ersten Gebot. Wiederum ein ander Mal schaute die Schwester, wie vom Himmel kamen vier Schaaren in Procession, das waren Jungfraun und Engel. Die Jungfraun, erklärt sie, bezeichneten Tugenden, mit denen ein Mensch Gott gedienet; die Engel bezeichneten ein reines Leben, da der Mensch Gott mit gefolgt ist. Unser Herr und seine ehrenreiche Mutter folgten der wonniglichen Procession, bis die ersten standen vor deß Menschen Mund. Der Weg war friedsam all um und um, und klarer denn die Sonne von dem Schein der Heiligen [41]). Der Herr spricht einmal zur liebenden Seele: Ich bin das Licht, und deine Brust ist der Leuchter [42]). Und ein andermal nennt sie den einen der beiden Engel, die ihr beigegeben, einen Minnebrenner und der Seele einen hei-

---

[40]) Vgl. I, 38: Die gottminnende Seele "kommt geschwungen als ein Aar aus der Tiefe in die Höhe".

[41]) Th. 5, K. 32. Vgl. Purg. 29.

[42]) Th. 3, K. 12. Vgl. Purg. 29, 50 f.

ligen Leuchter [43]). Den Gottmenschen ruft sie als einen Aar zugleich und als Lamm an [44]), und das mit Roth vermischte Weiss, das der Dichter an jenem Greif schaut, findet Erklärung in Mechthild's Worten über zwei Kleider eines Ordens: das nächste weiss, das obere roth, nach der reinen Menschheit unsers Herrn und nach seinem heiligen Tode; auch der Stab jedes Ordensbruders ist weiss und roth [45]).

Unser himmlischer Vater hat sieben Söhne. Der erste ist unser Herr Jesus Christus. Der zweite die Apostel, der dritte die Märtyrer, der vierte die steten Beichter, der fünfte die Jungfraun Gott zu Liebe. Als sein Volk sehr in die Irre ging vom rechten Glauben und der lautern Beichte ab, da erbarmte sich der himmlische Vater und gewann zwei Söhne von unsrer lieben Mutter, der heiligen Christenheit, und diese säugte sie selbst mit ihren beiden Brüsten, dem alten Bund und dem neuen Bund. Diese zwei Söhne aber sind die Prediger und die Minderbrüder, von denen Sanct Dominicus und Sanct Franciscus die ersten Wurzeln waren. O weh, wie viel von dem vergangen ist, was sie getreulich übten [46])! Sanct Dominicus sandte ich, sagt Gott, den Ungläubigen zu Boten und den Unwissenden zur Lehre und den Betrübten zum Trost. Ich sandte den Franciscus als Boten den gierigen Pfaffen und hochmüthigen Laien [47]).

---

43) Th. 4, K. 2.

44) Oben hier S. 107. Vgl. Purg.

45) Th. 4, K. 27. Vgl. hier oben S. 109 aus Th. 2. K. 25.

46) Th. 5, K. 24.

47) Th. 5, K. 34. Franciscus und Dominicus sind bei Dante die Repräsentanten der Armuth und der Lehre, Parad. 11 und 12, und sie sind die beiden Räder des vom Greif gezognen Wagens, Purg. 29, 107. Parad. 12, 106—111. Ueber die Verschlechterung der Orden vgl. Parad. 11, 124. Gertrud von Hackeborn (s. unten) nennt in den Insin. 4, 52 als des Franciscus hauptsächliches Verdienst die humilitas, während Dominicus sich ferventibus desideriis ausgezeichnet habe.

Mechthild schaut die allerschönste Jungfrau, die je ward gesehen ausser unserer lieben Frau S. Maria, deren Gespielin sie ist. In der Schilderung dieser Jungfrau lesen wir: Sie stund auf zwei Füssen, der eine ist das Band, der andere die Lösung durch heilige Gewalt, die alle christgläubige Priester haben. Sie hat auch grosse Kraft in ihren Händen, womit sie zu sich zieht Alles das Gott erwählt, und von sich wirft Alles das sich dem Teufel ergeben. Eia, sie trägt ein so schönes Antlitz, ich mag sie immer nur lieber ansehn. Aus ihrer Kehle kommt das Oel der Barmherzigkeit, Salbe der Sünde, an ihrer Stirn grüne weisse Lilien; sie ist eine Mutter der Witwen, eine Freundin der Ehelichen, eine Ehre des Magdthums. Ihre Augen spielen so von Wonne wie das weisse grüne Morgenroth, wo sich treibt die spielende Sonne; und dass ihre Augen von Natur dreifalt und doch ganz sind, das kommt von der heiligen Dreieinigkeit. Das Weisse bezeichnet den Vater, das Grüne den Sohn, die feine Sonne den heiligen Geist. Da fragte ich, berichtet die Schwester, wer sie wäre. Sie sprach: Ich bin die, die du so lieb hast, und ich bin deine Gepielin. Ich bin die heilige Christenheit, und wir haben beide Einen Bräutigam [48]. *Vide, mea sponsa,* spricht der Herr zu seiner Auserwählten [49], *veni, dilecta mea, veni coronaberis* [50].

O weh! seufzt Mechthild, o Krone der heiligen Christenheit, wie sehr erbleicht bist du! Deine Edelsteine sind dir entfallen, denn du kränkst und schändest den heiligen Christenglauben. Dein Gold ist verdorben im Pfuhl der Unkeuschheit, denn du bist verarmt und hast nicht wahre Minne. Die Keuschheit ist verbrannt im gierigen Feuer des Frasses, die Demuth

---

[48]) Th. 4, K. 3. Vgl. die Erscheinung Beatricens, Purg. 30, 31 f., besonders auch V. 73.

[49]) Th. I, K. 29.

[50]) Th. 1, K. 46. Vgl. Purg. 30, 11.

ist versunken im Sumpf deines Fleisches, deine Wahrheit ist zu nichte geworden in der Lüge dieser Welt, deine Blumen aller Tugenden sind dir abgefallen. O weh, Krone der heiligen Pfaffheit, wie bist du verschwunden, du hast nur noch deinen Unfall [51]), pfäffische Gewalt, womit du fichtst gegen Gott und seine Freunde. Darum will Gott dich niedern, ehe du es merkst, denn also spricht der Herr: Ich will dem Papst von Rom sein Herz treffen mit grossem Jammer, und in dem Jammer will ich zu ihm sprechen, und klagen ihm, dass meine Schafhirten von Jerusalem Mörder und Wölfe geworden, denn sie vor meinen Augen die weissen Lämmer morden, und die alten Schafe sind alle hauptsiech, denn sie mögen nicht essen die gesunde Weide, die da wächst an den hohen Bergen, das ist göttliche Liebe und heilige Lehre. Wer den Höllenweg nicht weiss, der sehe die verbösete Pfaffheit an, wie ihr Weg recht zur Hölle geht, mit Weibern und mit Kindern und mit andern offenbaren Sünden [52]).

---

[51]) vnbeval. Vielleicht anbeval oder aneval, Accidens.

[52]) Th. 6, K. 21. Vgl. 6, 3. 4, 27. (Parad. 27, 40. 29, 88 f.) Diese Mechthild wird es sein, die als Prophetin gegen die verwahrloste Kirche in Erinnerung blieb, und auf eine an diese Dichterin, ich weiss nicht inwieweit mit Recht, sich lehnende Tradition scheint mir zurückzuführen, was berichtet wird in Matth. Flacius Illyricus Catalogi testium veritatis qui ante nostram aetatem Pontifici Romano atque Papismi erroribus reclamarunt t. II, Lgd. 1597, lib. 15, p. 526: Inter alias prophetias iam olim rhythmis scriptas edita est etiam Mechtildis prophetia, in qua illa veluti quandam Christi epistolam ad praelatos pontificios recitans, primum dicit columnas ecclesiae fragiles et corruptas esse ideoque verendum ne tota ecclesia corruat. Deinde id explicans dicit summos et infimos clericos esse perditos avaritia superbia libidinibus inscitia, non curare eos Christi mandata, negligere eos munus docendi, esse indoctos, defecisse a Christo, quin et factos esse lupos, iugulare et devorare omnes, abducere oves Christi a sacris pascuis. Deinde praedicit deum suscitaturum novos pastores qui sanam Christi doctrinam piis proponant eiusque iam ferme collapsam ecclesiam sedulo reaedificent et instaurent, Christianamque religionem, quae multis erroribus esset contaminata, repurgent ac contra Antichristum concionentur. Postremo hortatur omnes ut illos

An der Krone, die Christus am jüngsten Tage empfangen soll, steht auch das Kaiserreich abgebildet [53]).

In einem Abschnitt über das Himmelreich und die neun Chöre deutet Mechthild an, wie mancherlei Würde Gott den verschiedenen Chören zugetheilt. In dem ersten Chor ist die Lustlichkeit das Höchste, das sie haben in allen Gaben, in dem andern Chor die Sanftmuth, in dem dritten Chor die Minnlichkeit, im vierten Süssigkeit, im fünften Fröhlichkeit, im sechsten edle Ruhe, im siebenten Reichthum, im achten Würde, im neunten das Minnebrennen [54]).

Von der Hölle berichtet sie folgendermassen:

Ich habe gesehen eine Stadt,
ihr Name ist der ewige Hass;
sie ist gebaut in den niedersten Abgründen,
von mancherlei Steinen der Hauptsünden.
Ungehorsam, Gierigkeit,
Ueberessen, Unkeuschheit,
das waren vier Steine, schwer fürwahr,
die brachte unser erster Vater Adam dar.
Zorn, Falschheit und Todschlag,
die drei Steine trug Kain nach.
Lug, Verrath, Verzweiflung, Selbstentleiben [55]), —
Judas mordete sich mit diesen Steinen.
Sodoms Sünde und falsche Heiligkeit
die sind als Winkelsteine geleit.
Die Stadt ist gebauet manche Jahre,
weh Allen, die an ihr geholfen haben!

Die Stadt ist so verkehrt, dass die Höchsten an den niedrigsten unedelsten Ort gewiesen sind. Lucifer sitzt im tiefsten

---

audiant. Sed prius dixerat futurum ut pii sub finem graviter purae religionis causa affligerentur ab Antichristo, doctrinae sincerae capitali adversario. Auch das ebd. p. 525 charakterisirte summarium prophetiarum Mechtildis a Minorita excerptum wird sich an die Autorität dieser Mechthild lehnen wollen.

[53]) Th. 7, K. 1.

[54]) Th. 3, K. 1.

[55]) Ms. liebkos, Gall Morel: liblos, schreib liplos.

Abgrund mit seiner Schuld gebunden, und fliesst ihm ohne Unterlass aus seinem feurigen Herzen und zum Munde heraus all die Sünde, Pein, Seuche und Schande, womit die Hölle, das Fegefeuer und dies Erdreich so jämmerlich befangen ist. Im untersten Theil der Hölle ist Feuer und Finsterniss und Stank und Frost und allerlei Pein am allergrössten, und da sind Christenleute nach ihren Werken eingeordnet. In dem mittleren Theil ist allerlei Pein mässiger; da sind die Juden nach ihren Werken eingeordnet. In dem obersten Theil der Hölle ist allerlei Pein am mindesten, und da sind die Heiden nach ihren Werken eingeordnet. Lucifer grüsst greulich seine Unterthanen und spricht bitter: Ihr Verfluchten mit mir, was Freude sucht ihr hier? Zuerst ergreift er den Hochmüthigen und drückt ihn unter seinen Zagel und spricht: Ich bin nicht so versunken, dass ich dich nicht noch unterkriegte. Die Sodomiter fahren ihm durch seinen Hals und wohnen ihm im Bauche; wenn er seinen Athem zieht, so fahren sie hinein, und wenn er hustet, so fahren sie wieder hinaus. Die Scheinheiligen setzt er auf seinen Schooss und küsst sie gar greulich und sagt: Ihr seid meine Genossen. Den Wucherer nagt er ohne Unterlass. Und so werden die Höllenplagen noch weiter ausgemalt. Dann fährt sie fort: Die Hölle hat ein Haupt oben, das ist sehr ungefüge und hat an ihm viele greuliche Augen, aus denen die Flammen herausschlagen und die armen Seelen ergreifen, die in der Vorburg wohnen, wo Gott Adam und andere unsere Väter herausgenommen hat. Das ist das grösste Fegefeuer, in das ein Sünder kommen kann. Da hab' ich Bischöfe gesehn, Vögte und grosse Herrn in langer Noth. Alle die dahin kommen, kaum hat ihnen Gott die ewige Hölle benommen, denn ich habe Niemand dort gefunden, der an seinem Ende lautere Beichte gesprochen hatte.

Auf dem Haupt hat die Hölle einen Mund,
der steht offen zu aller Stund'.

Allen, die in den Mund gekommen,
wird nimmer der ewige Tod benommen [56]).

Lucifer beging zumal drei Hauptsünden: Hass, Hoffarth und Habsucht [57]). Die sieben Hauptsünden berauben uns der sieben Gaben des heiligen Geistes und verlöschen uns das Licht der wahren Gottesminne [58]).

Ueber das irdische Ende der Verfasserin des Fliessenden Lichtes der Gottheit können wir Einiges dem Buche geistlicher Gnade entnehmen, welches eine andere Mechthild geschrieben hat, die schon damals und noch dreissig Jahre länger in demselben Kloster lebte.

Als Schwester Mechthild auf dem Sterbebette lag, liess die jüngere Mechthild ihre Fürbitte zu Gott aufsteigen. Da sah sie die Seele der Kranken vor Gott knien und sah den Herrn ihr seine rothen Wunden zeigen, und hörte wie jene diesen Gruss sprach, den sie noch nie gehört: "O heilsame Wunden meines theuersten Liebhabers Jesu Christi, seid gegrüsst! seid gegrüsst! seid gegrüsst! in der Allmacht des Vaters, der euch gegeben hat; in der Weisheit des Sohnes, der mit euch gelitten hat; in der Gütigkeit des heiligen Geistes, der durch euch das Werk unsrer Erlösung vollbracht hat." Als man die letzte Oelung geben wollte, erschienen der jüngern Mechthild zwei Engel mit Wasserbecken, und vier andere, die über dem Bett ein rothes Gewand hielten. Und da sie den, welchen sie allein liebte, in allen Winkeln mit den Augen ihres Herzens suchte, fand sie ihn mitten im Hause stehen, in weissem Kleid mit goldenen Schildern. So hatte der Herr sich seiner Braut zu Ehren geschmückt. Das Weisse bedeutete ihre Reinheit, die Schilde ihre standhafte Geduld im Leiden. Als die

---

56) Th. 3, K. 21.
57) Th. 3, K. 1.
58) Th. 3, K. 7.

Priester die Litanei lasen, segnete der Herr die Kranke dreimal. Die Jungfrau Maria sass zu Häupten des Lagers, und als ihr Name gelesen ward, richtete sie die Kranke auf und sagte: Sieh, mein Sohn, diese Braut gebe ich dir, sie ewig zu umfangen. Und sobald der Name eines Heiligen genannt wurde, bat dieser mit gebeugten Knien für dieselbe. Und das thaten alle Heiligen, indem sie einen Reigen um das Lager führten. Nachdem aber die Oelung vollzogen war, sprach der Herr zu seiner Mutter: Siehe, diese befehle ich dir an, dass du sie makellos darstellest meinen Augen [59]). Und da nun zukam die Zeit ihres seligsten Ausganges, da sie jetzt im Letzten arbeitete, bat diese [die Erzählerin Mechthild], bewegt aus Begier des Mitleids, fleissig den Herrn für sie. Und es bedäuchte sie, als ob ein unzählig Heer der Heiligen zukäme. Aber die Märtyrer ordneten sich zu ihrem Haupte, die da gekleidet waren mit rothem Kleid, habend guldene Schilde in ihren Kleidern, und sprachen zusammen: bewegen wir unsre Schilde! und bewegend machten sie als einen süssen Ton, dass der Schmerz der Kranken in Freude ward verwandelt. Auch der Liebhabendste der Seele, Jesus, stund vor dem Bett der Kranken, und seine Mutter bei ihm. Da flog aus die selige Seele, erlöset vom Bande des Fleisches, fröhlich in die Arme der Jungfrau und Mutter, frei von allem Schmerz, in Ewigkeit gekrönt zu werden. Aber die Jungfrau Maria gab sie ihrem Sohn, der sie in seine Umfassung mit wunderlicher Freundlichkeit aufnehmend neigete auf seine Brust, zu ruhen bis die Herrlichkeit der Messe gehalten wurde und das osterliche Opfer für sie geopfert. Aber der

---

[59]) Spir. gr. 5, 5. Gstl. Gn. 5, 6. Mechthilds Name kommt in diesem Kapitel nicht vor, erst im folgenden, das die Fortsetzung enthält, die aber im Lat. fehlt. Dass die in diesen beiden Kapiteln vorkommende Mechthild dieselbe mit der des nächsten, Gstl. Gn. 5, 8, und mit der von 5, 3 und 4, 8, und dass sie die Verf. des Fliessenden Lichtes, ist höchst wahrscheinlich. — Meine Citate aus Spir. gr. beziehen sich, wo nichts anderes bemerkt ist, zunächst auf die Leipziger Ausg. von 1510.

Herr befahl der Person, die diese Dinge sah, dass sie forderte, aufs Erste die Messe für sie zu singen, das auch geschehen ist, und ward die Messe für sie vor der Prim gehalten. Aber der Herr hatte sich gekleidet zu Ehren seiner neuen Braut mit einem weissen Kleide, in welchem Adler waren. In dem Weissen wurde bedeutet der Kranken Reinheit und Keuschheit, aber in Adlern ihr beschaulich Herz [60]). Aber da die Messe angefangen ward, hielt der höchste Priester und wahre Bischof die Messe für sie. Auf dem Altar war ein köstlicher Schatz, das ist alle gute Werke, die der Sohn Gottes auf Erden für das Heil der Menschen gewirkt hat, welchen er opferte seinem himmlischen Vater für die Seele zu Erfüllung ihrer Verdienste. Da führte die Jungfrau Maria die Seele zu dem Altar, ihr gebend ein golden Schreinlein, in welchem auch verborgen war der Schatz aller Tugenden und guter Werke, welche die selige Jungfrau auf Erden vollbracht hat, auf dass sie die alle Gott opferte für alle ihre Versäumniss. Aber zu dem Evangelium nahm der Herr ihre Hände und sprach zu ihr: Ich gelobe dir, meine Geliebte, dass dein Fleisch, das in meinem Dienst ganz ausgeartet ist, in dem Tage der zukünftigen Auferstehung ehrlich aufstehn wird. Die Seele aber, als eine Braut aufs Ziemlichste gezieret, hatte einen Ring an der Hand, welches Stein ein Angesicht eines Menschen anzeigte, und ihr Herz erschien als durch einen lichten Spiegel. Und da das Osterlamm für sie dem Vater geopfert ward, erschien aus dem Herzen Gottes ein Licht gar grosser Klarheit, welches die Seele ganz umgab, und sie fürbass nicht mochte gesehn werden, also ist sie mit dem Schein der Gottheit erleuchtet und durch sonderliche Süssigkeit des heiligen Geistes begossen und mit allen himmlischen Gütern so fleissig begabet, dass sie ist Ein Geist mit Gott worden durch Zufügung unabsonderlicher Vereinung. Da aber der

---

60) Fliess. Licht 7, 62.

Leichnam zu Grabe ausgetragen ward, hörte sie lauten ein süsses Getön der Heiligen zu Ehren der Begängniss der Braut des untodlichen Königs, sprechend: Selig bist du und wohl wird dir sein, vortreffende Braut Christi, Mechthild, wann mit den Heiligen u. s. w. Auch viel Lichter, grosse Flammen auslassend gingen vor dem Leichnam, welche ihre guten Werke bedeuten, die sie durch Mitwirkung Gottes vollbracht hatte, welche der Seele zum ewigen Lohn vorgingen. Darnach nahm der König aller Könige und Herr der Herren fort seine Braut und zufüget sie seinen Umfahungen, welche von Stund Gottes gewaltig nahm die Hand des Herrn, und benedeite die gegenwärtige Versammlung. Also hat der Herr seine Geliebte mit unschätzbarlicher Freude zu Himmel geführt, und ihr ist nachgefolgt das ehrliche Heer der Heiligen. Und sie sah ihre selige Seele stehn in Gegenwärtigkeit der allerwege ehrwürdigen heiligen Dreifaltigkeit, in unaussprechlicher Zier scheinend. Aber der Herr neigte sich zu ihr, als ob er sie küssen wollte, und doch küsste er sie nicht. Ob welchem da sich die, die das sah, verwunderte, antwortete der Herr also: Durch den Kuss wird verstanden der Friede, und da im Himmel nicht wird Friede gegeben, weil dort ewiger Friede ist, darum bedarf sie nicht des Kusses des Friedens. Und sprach zu der Seele: Steh auf, und eil als eine Tochter in deines Vaters Umfahung. Welche ihn mit Freuden umfing. Und der Herr sprach: Durch die Umfahung wird verstanden die Vereinung, durch welche mir die Seele mit dem Band der unauflöslichen Liebe ewiglich verbunden wird [61]).

Ein andermal erzählt die jüngere Mechthild, wie die Heiligen für die Versammlung baten, und schliesst mit den Worten: "Es ward auch gesehen Schwester Mechthild stehn vor dem Herrn,

---

[61]) Gstl. Gn. 5, 7. Ich habe leise verjüngt. In Spir. gr. fehlt das Kapitel.

und ein Strom ging von dem Herzen des Herrn in ihr Herz von wegen der sonderlichen Gabe der Liebe, welche sie hatte"[62]). Und wiederum als sie einst zu wissen wünscht, wo die Seele Mechthildens sei, "sah sie dieselbe im Chor der Serafim in Gestalt eines Vogels, der geradeswegs zum Antlitz des Herrn flog, womit angedeutet ward jene Erkenntniss, durch welche sie auf Erden, mehr als die Uebrigen erleuchtet, hervorragte"[63]).

"Da die Schwester Mechthild seliges Andenkens gestorben war, ist derselben Seele ihr also geoffenbaret worden. Sie sah nämlich deren Seele in Gestalt einer sehr schönen Jungfrau, gekleidet mit grünem Zeuge, eine goldne Krone auf dem Haupt, und inmitten einer Menge von Jungfrauen und Heiligen stehend, von denen sie mit grosser Herzlichkeit mitgeführt wurde, und sie verstund im Geist, dass dieselbe in Erwartung ihrer Verklärung war, die vollbracht werden sollte zur Stunde, wo bei der heiligen Messe geopfert würde. Da wollte der Herr in sonderlicher Weise sich selbst ihrer Seele geben, weil sie eine Zeit lang durch Krankheit des Leibes verhindert gewesen war, das Sacrament des Leibes Christi zu empfangen. Als darauf das Offertorium "Herr Jesu Christe" gesungen ward, und Niemand dawar, der für die Arme ein Opfer brachte, erschien es ihr als ob der König der Ehren selber, der Bräutigam der Jungfrauen, zu Gott Vater herantretend alle seine göttlichen Werke, Gebete, Mühen und Leiden seiner hochheiligen Menschheit nebst der Glorie seiner erhabensten Gottheit opferte zur Mehrung der Glorie und Freude seiner neuen Braut. Danach trat die selige Jungfrau, die Mutter des Bräutigams der jung-

---

[62]) Gstl. Gn. 4, 8. Das Lips. 1510 entsprechende lat. Kap. 6 ist abgekürzt und ermangelt auch dieses Satzes; noch mehr kürzen Paris. 1515 und Venet. 1522.

[63]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 42. An beiden Orten nur der Anfangsbuchstabe M, doch ist schwerlich zu bezweifeln, dass Mechthild die Begine gemeint sei. In jenen späteren beiden Ausg. fehlt die Stelle.

fräulichen Glorie hinzu und opferte alle Gaben, Gnaden und Tugenden, die ihr verliehen, zur Mehrung der Glorie der Braut ihres Sohnes. Darauf die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Confessoren, Jungfraun, alle einzlen Ordnungen der Heiligen traten hinzu und thaten desgleichen. Als aber die heilige Hostie geopfert ward, erschien von der Morgenseite ein wunderbares und unaussprechliches Licht, das die Glorie der Gottheit zu bedeuten schien. In dieses ward jene selige Seele hingerissen und empfing dort jene glückseligste Communion, von der vorher gesagt worden ist, und die wahre und gar süsse Gesellschaft und Geniessung Gottes, und aller Arbeiten und Schmerzen volle und überreichliche Belohnung, von welcher das menschliche Herz mehr glauben als etwas denken oder sagen kann" [64]).

Acht Tage nach dem Tode eines Bruders vom Predigerorden, der ein genauer und treuer Freund des Klosters gewesen, sah die jüngere Mechthild seine Seele in den Lüften. Dieselbe hatte so schön gezierte Schuhe an, dass die, welche Solches sah, auch dergleichen zu haben begehrte. Es ward ihr aber gesagt: Nimm den Edelstein der Geduld. Diese Schuhe bedeuteten die Mühseligkeit der Reisen, die er im Orden gehabt. Er rief sie bei Namen und sagte: Eia, eia, was für Dinge habt ihr mir verhalten! Siehe, nun weiss ich es. Da sprach sie: O Herr, bitte für uns. Er aber sprach: Du sollst mich nicht Herr nennen, sondern Bruder; denn wir Alle sind Brüder in Christus unserm Herrn. Und als man in der Messe an das Offertorium gekommen war, sah sie als ob eine grosse Pforte eilend aufgethan wurde, und die Seele des Bruders einging mit unaussprechlicher Freude. Der Herr ging ihr entgegen, nahm sie in seine Arme, führte sie zum Thron

[64]) Spir. gr. 5, 3. Den Namen Mechthild schreibt die deutsche Uebersetzung aus, der lat. Druck, Lips. 1510, hat nur den Anfangsbuchstaben. In den genannten beiden andern lat. Ausg. fehlt das Kap.

der Glorie, und kleidete sie mit wunderbarer Zier. Vornehmlich aber gab er ihr ganz weisse Handschuhe und noch herrlichere Schuhe als die vorigen, dann eine Stola, die der Herr aus sich selbst gemacht. Die dies schaute, erkannte, dass Gott eine Bekleidung der Seele ist. Denn wie er ist ein Verleiher aller Gnaden auf Erden, also ist er auch den Heiligen in den Himmeln eine Glorie und reicher Lohn, indem er sie von ihm selbst zieret und belohnt für alle guten Werke und Tugenden, die sie auf Erden vollbracht. Nach Solchem ward der Seele aufgesetzt eine grosse Krone von rothem Gold und Edelgesteinen, und fiel die Seele zu den Füssen des Herrn mit Danksagung und Erkenntniss, dass sie diese Dinge empfangen allein aus Gütigkeit Gottes und nicht aus eignem Verdienst. Da begehrte die dies sah, zu wissen, was er doch verdienet dadurch, dass er die Gaben Gottes in der Schwester Mechthild mit so getreuem Herzen geliebet? Und sie sah, dass auf besondere Weise ein Ausfluss aus dem Herzen Gottes in seine Seele wallte, wie ein solcher — das erkannte sie — gegeben wird allen denen, die auch in Andern lieben eine sonderliche Gabe Gottes, ob sie gleich dieselbe in sich selbst nicht empfangen haben. Und alsbald erschien Schwester Mechthild in grosser Freude, umgeben mit unaussprechlicher Klarheit. Zu welcher, die dies sah, mit Verwunderung sprach: ich bitte dich, gib mir etwas zu erkennen von deiner so unaussprechlichen Zierde. Antwortete sie: du wirst sie nicht begreifen können, denn mannichfaltiger ist meine Zier als in irgend einem irdischen Kleide die gewirkten Fäden; und diese Dinge alle habe ich von dem Herrn, meinem Bräutigam, umsonst empfangen. Woraus, die dies sah, verstund, dass die Heiligen von ihren Verdiensten ihnen selbst nichts zueignen, sondern Alles, was sie haben an Verdienst und Glorie, zuschreiben göttlicher Gnade und Barmherzigkeit [65]).

---

[65]) Spir. gr. 5, 6. Gstl. Gnad. 5, 8. Der Name Mechthild ist beide

Die jüngere Mechthild war die leibliche Schwester der Gertrud [66]), welche, nachdem sie länger als vierzig Jahre Aebtissin zu Helfta gewesen, am 17. November 1292 starb [67]). Und die beiden Herrn von Hackeborn, welche Vorwerk und Dorf Helfta dem Kloster tauschweise abtraten, waren ihre Brüder [68]).

Male im Deutschen ausgeschrieben, im Lateinischen nur durch M bezeichnet. In den Ausg. Paris 1513, Venedig 1522 fehlt das Kap.

[66]) Spir. gr. 5, 27 sq. Gstl. Gn. 5, 31 f. Eine dritte Schwester kommt vor Spir. gr. 1, 26 (fol. 30 des Leipziger Drucks): Vidit etiam inter choros virginum venerabilem [Paris. Druck 1, 43 und Venez. von 1522: -lis] memoriae sororem suam praedilectam dominam albiam [Paris., Venez.: abbatissam] ornatam et speciosam variis virtutibus velut reginam, [das Folgende fehlt im Paris. und im Venez. Dr.] et aliam sororem suam scilicet Luckardim quae in iuvenili aetate decesserat, virginem in vita sua deo et hominibus amabilem valde niveo et aureo texta cyclade indutam. Das Deutsche von 1503 hat 1, 26 als Name der zweiterwähnten Schwester: Jucardun.

[67]) Gertrud hatte das Amt einer Aebtissin vierzig Jahre und elf Tage verwaltet, als sie einen Schlaganfall bekam, von dem sie sich nicht wieder erholte, vielmehr wurde sie auch noch sprachlos, welcher letztere Zustand 22 Wochen dauerte (Insin. 5, 1 sq.). Sie starb cum annum et amplius in infirmitate laborasset (Spir. gr. 5, 30). Ihr Todestag ist der 17. Nov. (Bucelini menologium Benedictinum 1655). Am 12. Nov., dem Tage des Märtyrers Lebuinus (oder Livinus), lebte sie noch (Insin. 5, 1); noch theilnehmend an den allgemeinen Angelegenheiten finden wir sie am Tage der Königswahl Adolfs von Nassau, 5. Mai 1292 (Insin. 1, 3). Das Breviarium Romanum, unter dem 15. Nov., gibt 1292 als Todesjahr, die in Anm. 10 angeführte Relation über Helfta 1291. — Nach Petronardus (vor den Insin. p. 46) starb sie circa a. incarn. dom. millesimum trecentesimum trigesimum, nach Bucelinus im Menolog.: sub a. 1311 (übrigens nach beiden am 17. Nov.). In den Annal. Bened. pars 2, p. 52 registrirt Bucelin zum J. 1311: Ingens in caelo triumphus ob expectatissimum adventum divinae Gertrudis [Helftianae]. Wurde sie etwa 1311 canonisirt?

[68]) Spangenberg, Quernf. Chron. S. 291. Die beiden Brüder (chron. Ottberg. p. 189, chron. Badesleb. p. 269 und Paullini syntagma 1698) kommen häufig in den bei Moser gedruckten Helftaer Urkunden vor, zuletzt 1296. Ludwig lebte noch 1301; s. über ihn in v. Ledebur's Archiv für deutsche Adelsgesch., Th. 2, 1865, S. 23—26. Nach jenen Helftaer Urkunden scheint Albert 1304/5 gestorben zu sein. Ich muss annehmen, dass diese Brüder Albert und Ludwig von Hackeborn identisch sind mit den Bannerherrn Albrecht und Lutoldt von Hackeborn, welche nach der

Die von Hackeborn werden in einer Vorrede des Sachsenspiegels an erster Stelle genannt unter den freien Herrn in Sachsen, die Schwaben waren [69]. Albert, der Vater der eben genannten Geschwister, war Enkel Friedrichs von Hackeborn, welcher Kunigunden geheirathet hatte, die einzige Erbin der Grafen von Wippra, aller Wahrscheinlichkeit nach Tochter Mechthildens von Wettin [70]. Wohl nach dieser Vorfahrin, welche eine sehr heilige Frau genannt wird [71], hat unsere Mechthild ihren Namen erhalten, während Gertrud nach der Grossmutter hiess [72]. Als die Nachfolgerin unserer Aebtissin

---

alten Klosterrelation (Ausg. 1503) sowie nach Spangenberg, der aber den letzteren Ludolf nennt, Vorwerk und Dorf Helfta im J. 1258 an das Kloster abtraten. (Bannerherrn ist Gstl. Gn. 4, 12 die Uebersetzung für Barone in dem Satz Spir. gr. 4, 9: cum inter barones nostros orta fuisset guerra et coenobium ex hoc non modicum affligeretur.) Harenberg (welchem Ad. Cohn folgt) hat vermuthlich nur diese letztere Thatsache im Auge, indem er die Geschwister Aebtissin Gertrud, Albrecht und Ludolf, letztere mit dem Jahresvermerk 1258 ansetzt, und wird nur durch den Namen Ludolf verleitet worden sein, diese beiden Brüder zu trennen von Albrecht und Ludwig, die er als Söhne Albrechts hat, während er jene als Kinder einer ungenannten Schwester desselben ansieht. Aber in diesem Falle würden sie doch nicht nach Hackeborn heissen. Die Mechthild der Spir. gr. setzt Harenberg (dem Cohn folgt) als Schwester der Mutter der Aebtissin Gertrud an.

69) Vorrede von der Herren Geburt, vermuthlich gegen 1250 geschrieben. Homeyer's Sachsenspiegel, Th. 1, 3te Ausg. 1861, S. 139. — Ueber den Stand der freien Herren in Sachsen vgl. Ficker, Heerschild, 1862, S. 125 f.

70) Ueber Mechthild, Tochter Thiemo's Grafen von Wettin, und über Kunigunde von Wippra s. Ad. Cohn in den Neuen Mittheilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen, Bd. 11, 1867, S. 146 f. Aber die Brüder Albert und Ludwig unserer Anm. 68 sind nicht Enkel Kunigundens, sondern Urenkel. Albert, der Sohn von Kunigundens Sohn Albert, ist 1209 schon mündig (Schamelius, Rossleben, S. 58: consensu filii mei Alberti), wird also nicht bis 1304/5 gelebt haben; vielmehr ist er, Albert II., Vater jener Brüder, also Alberts III. und Ludwigs (I.).

71) 1177 bei Schamelius, Rossleben, p. 63.

72) Gertrud, Tochter Gozmar's III., Grafen von Ziegenhain, war Ge-

Gertrud, die Aebtissin Sophie von Querfurt, die eine Reihe von Jahren das Amt verwaltet hatte, — noch im Herbst 1301 stellte sie eine Urkunde aus — sich desselben entbinden liess, so dass eine Neuwahl nothwendig wurde [73]), gab Mechthild Anweisung über die Wahlart, ohne Zweifel erst nachdem von Halberstadt die Ermächtigung für die Schwesterschaft, eine Aebtissin aus ihrer Mitte zu wählen, eingetroffen war, eine Vollmacht, welche Bischof Albrecht ausgestellt hat, der nicht früher als im August 1303 und nicht später als März 1304 angetreten ist. 1303 kam die Wahl zur Ausführung, und fiel auf die achtundsiebzigjährige Jutta von Halberstadt. Inzwischen, sagt ein späterer Geschichtschreiber, "hielt Mechthild, aufs fleissigste sie immer mochte,

---

mahlin Alberts [I.] von Hackeborn, nach Rehm, Gesch. beider Hessen, Bd. 1, 1842, Tafel zu S. 77.

[73]) Dass M. Jahr und Tag nach Gertruds Tod lebte, geht aus Spir. gr. 5, 37. 38. = Gstl. Gn. 5, 47. 48 hervor. Dass sie zufolge einer andern Stelle, wo von einer durch das Heer eines Königs dem Kloster drohenden Gefahr die Rede ist [Spir. gr. 4, 8 = Gstl. Gn. 4, 11], noch im September 1294 lebte, hat bereits Preger S. 162 hervorgehoben (Wegele's Vermuthung, König Adolf sei gar nicht in die Nähe von Eisleben gekommen, Friedrich der Freidige, 1870, S. 190, verliert dadurch an Wahrscheinlichkeit). Dass sie aber auch noch die Einleitung zur Wahl der Nachfolgerin einer "veralteten Aebtissin" erlebte, geht mit Sicherheit hervor aus Gstl. Gn. 4, 14, ein Kapitel, das darum nicht minder echt ist, weil es in beiden latein. Drucken ausgelassen ist. Die betreffenden Klosterverhältnisse erzählt Spangenberg, Quernf. Chron. S. 320 f. Eine von Conradus praepositus und Sophia abbatissa a. dom. incarn. mill. trecent. primo, octavo Kal. Octobr. ausgestellte Urkunde bei Moser a. a. O., S. 44 f. Zu beachten ist, dass auch Propst Conrad, wie Spangenberg berichtet, unzufrieden mit Sophiens Verzicht zurücktreten wollte, und Mechthild a. a. O. hinzufügt: Gleicherweise mögen die grösseren Amtträger, als Propst und Priorin, erwählt werden. — Was den Regierungsantritt des Halberstädter Bischofs Albrecht I. betrifft, so verdanke ich der Güte des H. Archivraths v. Mülverstedt in Magdeburg den Nachweis aus dortigen Originalen, dass Bischof Hermann noch am 3. August 1303 urkundet, Albrecht am 1. April 1304. Letzterer soll schon 1303 als Bischof Urkunden ausgestellt haben, nach Meybaum, Chron. d. Closters Marien-Born, hrsg. v. Leuckfeld 1720, S. 69, wo aber Monat und Tag nicht angegeben ist.

über der Disciplin". "Mit ihrer Schwester, der Frau Aebtissin, leitete sie alle Angelegenheiten des Klosters, sowohl die inneren als die äusseren, auf das Weiseste und Ordentlichste", rühmt das Kapitel über den löblichen Wandel dieser Jungfrau, das dem Buch ihrer Geistesgnaden eingefügt ist [74]). Früher Sangmeisterin [75]), war sie von Sophie zur Lehrmeisterin ernannt worden, und blühte dazumal Helfta vor andern Jungfrauenklostern als eine berühmte Mägdleinschule [76]). "Lehre ergoss sie so reichlich", heisst es gegen Ende der Fundgrube Geistlicher Gnade, "dass ihres Gleichen in unserm Kloster nicht aufgestanden ist, und fürchten wir, dass eine solche leider nicht aufstehen wird. Die Schwestern versammelten sich um sie wie um einen Prediger, das Wort Gottes zu hören" [77]). Das Buch geistlicher Gnade, das ihre Gesichte und ihre anderen Offenbarungen zusammenstellt, wurde von ihr nicht verfasst [78]), aber corri-

---

[74]) Spir. gr. 5, 27. Gstl. Gn. 5, 31.

[75]) Auch in ihrem Buch wird ihre sonore Stimme und ihr Eifer im Singen hervorgehoben. Spir. gr. und Gstl. Gn. Vorbem. und 3, 7. Die beiden Klosterämter "Sangmeisterin" und "Schulmeisterin" nennt Fliess. Licht 7, 36.

[76]) Spangenberg a. a. O. Die Mechthild, von deren Sorge für Disciplin und Unterricht er erzählt, nennt er "Mechtild von Wippra, so sonst des Closters Cantorin war." Dass die Hackebornerin Sangmeisterin war, ist aus Gertruds Insin. bekannt, und dass die Familie der beiden Schwestern auch Wippra besass, steht gleichfalls fest. Nach einer Mittheilung des Hrn. Archivrath von Mülverstedt schreiben sich urkundlich verschiedene Nachkommen Friedrichs I. von Hackeborn im 13. Jahrh. auch: von Wippra. — Von 1310 an erscheint in Urkunden wiederum eine Sophie als Helftaer Aebtissin (Moser a. a. O., Erath a. a. O. p. 359; noch 1316: Neue Mittheilungen aus d. Gebiet histor. antiq. Forschungen, 3. Bds. 3. Hft., 1837, S. 100), wohl die Tochter des Grafen Hermann von Mansfeld (s. den alten Bericht über Kloster Helfta).

[77]) Spir. gr. 5, 27. Gstl. Gn. 5, 31. Vgl. dort wie hier 1, 1. 2, 33 über ihre Lehrgabe.

[78]) Sp. gr. 5, 24 (Gstl. Gn. 5, 28): illa persona quae hunc librum partim ex ore eius venerandae personae cui a deo inspiratus est, partim ex ore sibi familiarissimae conscripsit. 5, 28 (Gstl. Gn. 5, 32): ... hic liber

girt [79]). Dasselbe enthält, was Mechthild, deren lebhafter Geist

---

editus est, nequaquam propria deliberatione et praesumptione scribentium, sed consilio et praecepto dominae abbatissae suae et consensu praelati sui. (Vgl. die beiden Schlusskapitel des zweiten Buchs.) Von Heinrich von Halle, dem wir als Redactor des Buchs der Begine Mechthild begegnet sind, heisst es bei Quétif et Echard scrpt. ord. praed. 1, 384: Scripsit libellum quo continentur visiones et revelationes factae cuidam s. virgini Machthildi de Helpede dictae ... Titulus: libellus spirit. gratiae. Preger a. a. O. S. 160 findet eine Verwechslung wahrscheinlich. Allein derselbe Heinrich von Halle sah auch die Insinuationen der Schwester dieser Hackebornerin durch, s. unten Anm. 84.

[79]) Spir. gr. 5, 24. 28. Gstl. Gn. 5, 28. 32. Der ursprüngliche Titel ist Liber spiritualis gratiae, s. Buch 2, Schluss. — Nach Lubin in der Wiener Literaturzeitung (s. oben Anm. 1) wird in der Hofbibliothek zu Wien "ein latein. Ms. über dieselben Offenbarungen aufbewahrt, und dieses soll aus dem 15. Jahrh. sein". — Die älteste Ausgabe des lateinischen Originals scheint folgende: Speculum spiritalis gracie ac mirabiliū reuelationū diuinitus factarū sacris virginibus Mechtildis ac Gertrudis. Monialiū Cenobij Helffede p saluberrima in christo pficientiū instructione comportatus. Hinten: Impressum ... Liptzk impensis ... Jacobi Thanners Herbipolcñ Anno virginei partus Millesimoquīgentesimodecimo 12 kanlen. [sic] Januarij. In der Münchener Staatsbibliothek. In der Vorbemerkung zur Ausgabe: librum quem speculum de spirituali gratia ac contemplativa vita ex revelationibus ante dictarum s. virginum comprobatum [lies comportatum] intitulandum decrevi. Auf Gertrud beziehen sich einige Schlusskapitel, die in den andern beiden mir zugänglichen Ausg. sich nicht finden. — In dem liber trium virorum & trium spiritualium virginum, hinten: Parisijs ex officina Henrici Stephani ... Anno Mil. ccccc. xiij. sexto Nonas Junias, sind die drei Jungfrauen: Hildegard, Elisabeth von Schönau und diese Mechthild. — Opera Nup in lucē pdeūtia. Liber Gratie spūalis Visionū & Reuelationū Btē Methildis [sic] ... Am Schluss: Venetiis impressum in Officina Jacobi de Leuco cura et expēsis puidi viri Dñi Jordani ciuis Coloniē. anno a Partu Virgīeo M.D.XXII. VIII. Kal. Decēbris. In der Widmung sagt Antonius de Fantis Taruisinus Liberal. Disciplinar. Doctor: quum liber iste devotissimus [Mechtildis] in communem Christianorum frugem nuperrime in lucem prodiret, aequum sane duxi ut tuo protectus patrocinio meliori aura potiretur. Diese Ausgabe stimmt weder ganz mit der Leipziger von 1510 noch mit der Pariser von 1513. Z. B. die Stücke 3, 42. 43 der Pariser finden sich auch in dieser Venezianer unmittelbar beisammen und mit derselben Kürzung, aber in der Venezianer stehen sie an der Stelle, die sie auch in der Leipziger einnehmen, im 4. Buch zwischen Kap. 23 und 28, und stimmen auch im Venezianer Text näher mit dem von Leipzig. Auch jenes nuperrime

jedenfalls auch durch Lesung anderer Gesichte Nahrung em-

---

scheint auf eine Ausgabe, die später als 1513 erschienen, hinzuweisen. Ein Exemplar der Venezianer von 1522 habe ich kürzlich für die hiesige von Ponickausche Bibliothek erworben (die im antiquar. Katalog LXIX von Butsch, Juni 1870, verzeichnete Ausg. "Colon. 1522" war vielmehr diese Venezianer). Der Gefälligkeit des Hrn. Prof. E. Dümmler, der auf meine Bitte die nach Lubin's Bemerkung in der Marcusbibliothek vorhandenen Venezianer Drucke von 1522 und 1558 verglichen hat, verdanke ich folgende Mittheilung. Letzterer ist eine Separatausgabe: Liber Gratiae Spiritualis Vision. et Reuelat. B. Mecthildis ... In coenobio scae Mariae Magdalenae per monialium poenitentium manus. Venundatur in vico scae Mariae formosae ad signum Spei. Venetiis 1558. Anfang und Schluss des Ganzen sind hier anders als 1522, überhaupt scheinen die Texte vielfach von einander abzuweichen. — Als Publicatio X der Biblioth. myst. et ascetica: Revelationes selectae s. Mechthildis. Textum ad fidem codd. mss. cognovit Dr. A. Heuser. Coloniae, Heberle 1854. Ueber die Codices und das Princip der Auswahl erfährt man keine Silbe. — Das buch. geistlicher gnaden. offenbarunge. wunderliches vnde beschawlichen lebens. der heiligenn iungfrawen. Mechtildis vnd Gertrudis. Closter iungfrawen. des closters Helffede. vff begere vnd anregunge. der hochgebornen furstin vnd frawen. frawē. Zedena. herczogin czu Sachssen Lātgrauin in Doringen vñ Marggrauin czu Meissen witwen. gemeinē volke czu besserūge vordeutzscht vnd gedruckt. Hinten: Gedruckt vnd volendt czu Leyptzk. Noch gottes geburt ym funffczenhunderstē vnd iij iar. In der Münchener Staatsbibliothek. Text schliesst wie im Leipziger lateinischen Druck. In der zu Leipzig 1503 geschriebenen Widmung an die Herzogin Zedena von Bruder Marcus von Weida Predigerordens sagt dieser: Als ich letzt bei E. Fürstl. Gnaden auf dem Tharand gewest, haben E. F. G. mit mir von einem Buch, das Buch der geistlichen Gnaden genannt, geredt, auch mir das, aus Latein in ein gar formlich und meisterlich Deutsch durch treffliche Prälaten, deren Namen nicht noth zu nennen, gebracht, fürtragen lassen, an mich begehrt, ich wollte verhelfen, dass solch Buch gedruckt werden möchte. Was er denn ausgerichtet habe. — "Ein zweiter Abdruck derselben Ausgabe datirt vom Jahre 1508", Einleit. S. XLVI der Ausg. von 1857. — Mechthilds Offenbarungen in fünf Büchern, deutsch, Cōln 1657, nach Lubin, der diese Ausg. benutzt; das. 1660, nach Gottfr. Arnold's hist. theol. myst. 1702, S. 296. — Fundgrůb, der gaistlichen gnaden... Getruckt im Closter zů Thierhaupten: Im Jar, 1597. Seit Kurzem gleichfalls für die von Ponickauische Bibliothek erworben. — Ein sondlich nutzlich vñ trostlich buchlen... Auff begere vñ kost. der durchleuchtē ... frawen Zdena. geborn vō koniglichem stām czu Behem. hertzogin czu Sachsszen ... witwen ... vordeutzscht vnd gedruckt. Die Vorrede sagt, der Kern der Offenbarungen der Jungfrau Mechtildis

pfangen hatte, seit ihrem fünfzigsten Jahre innerlich erfah-

---

des Klosters Helffede sei hier ausgezogen und in zwölf Kapitel zusammengetragen von einem Bruder des Ordens S. Francisci, nicht aber nach der Ordnung des Originals. Am Schluss von Kap. 12 steht auf Blatt LI: ... geczogē aus dē buch. ḋ geistlichē gnadē aḋ der offenwarūge. ḋ seligē iūgfrawē Mechtildis. durch einen bruder prediger ordens [Marcus von Weida, s. oben] vordeutzscht. Anno dñi dausent funffhūdert vñ sibē. Folgt Unterweisung, wie man sich in allen Werken halten soll, mit Gebeten; am Schluss auf Bl. LXVII: Volendet vnd vff gemelter landeszfurstin begere vordeutzscht. Anno domini. funffczehen hundert vnd syben. Am abende der heilgen eilff Tausent iungfrawen. Folgt Unterweisung mit Gebeten, wie man seinen Tod bedenken soll; am Schluss auf Bl. LXXVII: Gedruckt vnd volendet durch Melcher Lotter in der loblichen stat Leiptzk Im iar nach cristus geburt funffczehen hūdert vnd achte. — Possevinus (ein Mantuaner), Apparatus sacer, Venet. 1616, bemerkt t. I, p. 429 über dies Buch de spirituali gratia et revelatione: Qui cum non semel in Belgio atque in superiore Germania prodiisset, Lutetiae item a. 1513 et Venetiis a. 1558 editus est. Denique sereniss. Eleonora archiducissa Austriae, ducissa Mantuae procurante, et ipsa muliere sancta, italice versus, atque excusus est Mantuae, ac demum Venetiis apud Jolitos a. 1589. — Cave scriptor. eccl. hist. lit. Genevae 1693, p. 515 bemerkt nach Anführung des Drucks in dem Pariser Sammelwerk von 1513: Seorsim Colon. 1536 et alibi non semel. Notandum hos libros Germanice primum conscriptos postea in Latinum sermonem conversos esse. — Dupin biblioth. ecclés. t. 10, 1700, p. 83: Gertrud und Mechthild verfassten gegen Ende des 13. Jahrh. des livres de piété en Allemand qui ont depuis été traduits en Latin; sçavoir, Sainte Gertrude des Exercices spirituels, et S. Machtilde des Révélations. Ces opuscules ont été imprimés à Paris en 1513, à Cologne en 1536, à Venise en 1522 et 1558, et en d'autres endroits. Elles sont mortes vers l'an 1290. — J. A. Fabricius, biblioth. lat. med. et inf. aet., lib. 12, 1736, p. 194, wo er auch eine Ausg. Venet. 1568 erwähnt, sagt: Quinque libri visionum scripti a M. sunt primum Germanice. — Auch J. J. Reimmann, Einleit. in die hist. Lit. derer Teutschen, I. u. II. Theil, Halle im Mgdb. 1709, S. 221, sagt über Mechthilds Offenbarungen (Cöln 1660): "welche von denen Gelehrten in das Lateinische und auch in d. Italiän. übersetzt". Es steht aber fest, dass der gedruckte deutsche Text sich als Uebersetzung aus dem Lateinischen gibt, und ist dieser letztere ohne Zweifel der zu Anfang des 14. Jahrhunderts veröffentlichte. Ob dem lateinischen ein deutscher schriftlich zu Grunde gelegen, bleibt fraglich. — Ausgewählte Offenbar. der h. Mechthildis. Uebersetzt v. A. Heuser. Köln, Heberle 1854. Publication 10 der mystischen u. ascet. Bibliothek. — Das Buch der geistlichen Gnaden. Aufzeichnungen aus dem beschaulichen Leben der gott-

ren [80]). Das fünfzigste Jahr hatte sie zurückgelegt schon vor dem Tode Gertrud's [81]), der in die Periode dieser Revelationen fällt, die nach dem von uns Entwickelten sicher bis in

---

seligen Jungfrau Mechtildis von Helfeda († 1297). Regensburg, Manz 1857. Band III der Reliquien aus dem Mittelalter. In der Einleitung erfahren wir mehr über Mechthild von Spanheim und Mechthild von Diessen, welche nicht gemeint seien, als über die Helftaerin. "Wir haben dem vorliegenden Texte die Ausg. von 1503 zu Grunde gelegt, im Zusammenhalte mit dem später edirten, aber von Zusätzen und Weitschweifigkeiten gereinigteren lateinischen Texte", der zuerst Paris 1513 veröffentlicht sei. — Ein neues guldes Bettbuech S. Mechtildis ... maisten thails, ausz den Offenbarungen vnd gewonlichen Gebetten der heiligen Junckfrauen Mechtildis genommen, vnd in truck gebracht. Getruckt zu München, bey Anna Bergln, Wittib. Im Jahr 1623. Die Buchtruckerin sagt in der Dedicatio: ... jetzt zum andern mal ... ausz meiner Truckerey an das Liecht kommen. In der Bibliothek des Waisenhauses zu Halle a. S. — S. Mechtildis Gebet-Buch. Cöln 1694, führt Dähnert an, Grypeswald. biblioth. t. 2, p. 71. — Vgl. die Gertrudenbücher Anm. 84 hier. — Das Mechtilden-Büchlein oder Geist der ewigen Anbetung, übers. von Claudius Perrot, 4. Aufl., Einsiedeln 1859, ist verfasst von der am 6. April 1698 verstorbenen Benedictinerin.

80) Spir. gr. und Gstl. Gn. Vorbericht und 2, 11. Im Vorbericht: Sed haec quae in tali aetate dominus eidem ostendit usque ad annum eius L exemplo evangelico subticemus, quod etiam domini facta usque ad annum XXX non manifestat. Es ist klar, dass gemeint ist: da wir nicht einmal über Jesu innere Geschichte vor seinem dreissigsten Jahre Nachricht finden, so ist es wohlgethan, nur über diejenigen Offenbarungen Mechthildens zu berichten, welche ihr seit dem fünfzigsten Jahre zu Theil wurden. 1503: Aber dy ding. dy yr der herre in diszem alder erczeigt bisz vff yr funffczigst iare. noch dem exempel des ewangelij. vorsweigē wir das auch die geschicht des herrē bisz czu dē xxx. iare nicht kunth macht. 1657 bei Lubin: Doch die Ding, so ihr der Herr vnder der Zeit, bisz sie ihres Alters fünfftzig Jahr alt war, hat offenbahret, verschweigen wir, weil sie auch die Geschichten oder Werck des Herren nicht geoffenbahret bisz in das dreyssigste Jahr ihres Alters. Der Sinn ist hier völlig entstellt. Die Ausg. von 1513 und 1522 lassen den ganzen Satz aus.

81) Aus Insin. 4, 2 nämlich ergibt sich, dass Mechthilden die Offenbarung Spir. gr. 1, 5 zu einer Zeit, wo Gertrud noch in Thätigkeit war, zu Theil wurde, spätestens, scheint es, Weihnacht 1290. Die Gesichte der Spir. gr. beim Tode Mechthildens der Begine führen uns noch mehr als zehn Jahre höher hinauf, sind aber nur gelegentlich der Erscheinung jener Verstorbenen miterzählt.

das Jahr 1303 führen würden. Sie starb am 19. November 1310 [82]), wurde also etwa siebzig Jahre alt [83]).

---

[82]) Aus einer Reihe von Angaben in den Insin. 5, 6 steht fest, dass Mechthild an dem auch im Hälberstädtischen am 19. November gefeierten Elisabethsfeste, und zwar an einem Donnerstage gestorben ist. Der 19. Nov. fiel auf einen Donnerstag nur in folgenden Jahren nach 1282 und vor 1321: 1293, 1299, 1304, 1310. Von dem ihrem Todestage nächst vorhergehenden Sonntag heisst es ebend.: In penultima vero dominica scilicet *Si iniquitates*, cum ultimo ante obitum suum communicaret, und entsprechend Gstl. Gn. 5, 34 (das Stück fehlt im Lat.): "am letzten Sonntag ohne einen ("an eyn") nämlich da die Erwählte Gottes zum Letzten vor ihrem Tode empfing das löbliche Sacrament des heiligen Leichnams und Bluts Christi"... Ein vorletzter kann der Sonntag nur genannt sein, insofern als der nächste das Kirchenjahr schloss. In allen jenen vier Fällen nun war der jenem Elisabethtage vorhergehende Sonntag, der 15. Nov., wirklich der vorletzte des betreffenden Kirchenjahres. Nur in zweien der vier Jahre aber, nämlich 1299 und 1310, war er zugleich der Sonntag Si iniquitates, allerdings nicht, wenn dieser als XXII post Pentecosten angenommen wird, der niemals auf den 15. Nov. fallen kann, aber wenn Si iniq. (wie früher vorkommt, s. bei E. Ranke, Perikopensystem 1847, append. S. LLXXIX) als XXII post octavam Pentecostes angenommen wird; in den beiden andern Jahren, 1293 und 1304, war der 15. November XXVI p. Pent. Da nun Mechthild 1299 nach dem oben Entwickelten noch lebte, so bleibt 1310 als ihr Todesjahr. Lubin, dem es nicht gelang, die Insinuationen Gertruds zu Gesicht zu bekommen, nimmt an, dass ihre Schwester Mechthild circa il 1292 gestorben. Der Herausgeber des Buchs d. Gstl. Gn. von 1857 behauptet p. XXIX, dass die Angaben über das Todesjahr zwischen 1297—1300 schwanken, und setzt auf den Titel: † 1297. Mit Rücksicht darauf, dass, wie er S. 495 anmerkt, seit 1298 die Clausur der Frauenklöster Kirchengesetz geworden sei, weshalb der Leichenzug Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 23 (s. hier weiter unten) früherer Zeit angehören werde?

[83]) Im Vorbericht von Spir. gr. und Gstl. Gn.: Cum esset annorum VII (vgl. Spir. gr. 5, 27, Gstl. Gn. 5, 31), mater eius die quadam cum infantula claustrum adiit, quod erat prope castrum cui parentes eius praeerant, in quo [claustro] contra matris voluntatem cum magno gaudio mansit, per se ipsam rogans sorores sigillatim ut eam in suum consortium assumerent, nec postea minis aut blanditiis parentum inde poterat amoveri. Unter parentes werden doch beide Male Vater und Mutter gemeint sein. Da nun nachweislich mindestens seit 1253 die Brüder Albert und Ludwig regieren, so kann Mechthild nicht später als 1246 geboren sein. Und das Kloster war das Rodhardsdorfer, das erst 1258 nach Helfta verlegt

Ueber Mechthild und insbesondere ihr irdisches Ende erfahren wir Einiges noch aus dem Gertrudenbuch, das zum Theil

---

wurde. Das castrum aber? Herr Pastor Krumhaar in Helbra, als Autorität für die Mansfeldische Geschichte bekannt, hat mir gütigst folgende Auskunft gegeben. Rodhardsdorf ist weder Rodersdorf im Gröningischen — wie hätte die Mansfelder Gräfin Elisabeth auf den Gedanken kommen sollen, ihr Kloster nach einem fremden Gebiet zu verlegen? — noch auch Rottelsdorf, denn dies heisst damals Rotelendorp (1273, Wenck, Hess. Landesgesch. 3, Urkundenb. 143; 1296, Moser a. a. O. 2, 38), überdies war hier nie ein Castrum; sondern der Name ist erhalten in dem einer Flur, eine halbe Stunde von Eisleben, ebenso weit von Helbra und nicht fern dem Katharinenholze, die noch heute die Rostorfer Flur heisst (s. auch im Verzeichniss der jetzigen Mansfelder Wüsten, Neue Mittheil. aus d. Gebiet histor. antiquar. Forsch. Bd. 1, Heft 1, 1834, S. 21). Diese kommt urkundlich vor im J. 1597 (Dreyhaupt Saal-Creys 1, 311). Hier ist Rodhardsdorf zu suchen wegen der Nachbarschaft anderer Orte, die mit ihm zusammen genannt werden in einer Urkunde von 1121 (Neue Mittheil. aus d. Gebiet histor. antiq. Forsch. Bd. 3, Heft 2, 1837, S. 97: Rothardesdorph) und in dem Schenkungsbrief Burkards von Mansfeld und seiner Gemahlin Elisabeth vom J. 1229 an das von ihnen gestiftete später nach Helfta verlegte Kloster (gedruckt bei Moser, der aber irrthümlich Kochersdorp hat, wo das noch vorhandene Copiale Helpedense Rodhardstorp bietet). Das fragliche Castrum also war das von Helfta. In Urkunden Alberts und Ludwigs von Hackeborn 1280: datum in castro Helpede, 1287: acta sunt hec in castro Helpede (Moser 2, 22. 27). Dasselbe lag auf einer Anhöhe über Helfta nach Bischofrode zu, die noch heute der Burgberg heisst und Mauerwerk und Gewölbe zeigt. Soweit Herr Pastor Krumhaar. — Sieben Jahre alt also war sie ins Kloster aufgenommen, und als sie die Tage ihres Lebens bis zu fünfzig Jahren in geistlichem Vorsatz und Höhe aller Tugenden löblich verbracht hatte, fing sie an, ihrem Ende zu nahen, noch drei Jahre mit steten Schmerzen gequält. Gstl. Gn. 5, 34. Das Kapitel fehlt in den Lateinischen Drucken. Im Kloster von Tag zu Tag zunehmend, erreichte sie "die Höhe aller Tugenden", Gstl. Gn. und Spir. gr. Vorbem. 7+50+3 würde 60 ergeben, was unannehmbar ist von 1310 aus, denn dann könnte sie zwanzig Jahre früher nicht 50 Jahre alt gewesen sein (s. Anm. 81), und wäre auch erst 1250 geboren, was nicht wahrscheinlich nach S. 138 unten. Man muss also das Geistliche Propositum von der Professio verstehn, die sie, zumal die Familie nicht einverstanden war (s. Vorbem. des Spir. gr.), verhältnissmässig spät abgelegt haben wird. Nach Vorbem. zu Spir. gr. ward bei ihrer Taufe vorhergesagt: dies vitae suae in senectute bona consummabit. Possevinus l. c. von der Verf. des Lib. spir. gr. redend: Vivebat anno

von ihrer Schwester Gertrud selbst, zum Theil nach deren Tode

---

1300; über dieselbe Bucelinus, menolog. Benedict. 1655 unter dem 19. Nov.: obdormivit in domino post a. Christi 1300, und wiederum Annal. Bened., pars 2, p. 51, zum J. 1308: sub haec fere tempora morte absumitur. Auf der nächstfolgenden Seite zum J. 1308: moritur sub hoc tempus die Mechthild, welcher von Maria offenbart worden: Ave a patre aeterno, Maria a filio, gratia plena a spiritu sancto, dominus tecum a ss. trinitate; dies stammt aus Spir. gr. 1, 42. Was Bucelin von ihr unter dem 19. Nov. sagt: Fuit cantrix coenobii Elpediani, cujus verba, inquit vitae scriptor, melle erant suaviora et spiritus igne ferventior, findet sich in Gertruds Insin. (s. unten meine Anm. 85), wo auch steht, was Buc. in den Annal. Bened. t. 2, p. 52 berichtet, dass Christus ihre Brust mit einem monile ex meritis matris suae geschmückt, und ihr verliehen habe, Jungfrau und Mutter zu heissen (s. unten S. 146). Keine andere als die Hackebornerin ist die Mechthild, welche Buc. als eine von ihr verschiedene Cisterzierin im Menologium unter dem 2. December behandelt; das Gesicht über Albert den Gr. und Thomas von Aquin findet sich Spir. gr. 5, 8, Gstl. Gn. 5, 10, über ihre Selbstkasteiungen s. Spir. gr. 5, 27, Gstl. Gn. 5, 31. Dass Buc. den Art. anfängt: 2. Dec. In Italia b. Mechtildis virginis, beweist nur, dass italien. Nachrichten zu Grunde lagen. Oudin aber, comm. de scrpt. eccl. antiq., Lps. 1722, t. 3, col. 240 wirft diese Helftaer Mechthild mit der Aebtissin von Diessen, die am 30. Mai 1160 starb (Acta Sanct. Boll. 31. Mai p. 442), zu einer einzigen Person zusammen, die er um 1284 oder 86 sterben lässt. In Quétif et Echard script. ord. praed. t. 1, 1719, p. 384, wird die Mechthild, welche im Lib. spir. gr. die Hauptperson ist, identificirt mit derjenigen deutschen Cisterzierin, deren Gedenktag der 25. Febr., und über welche weder Bucelin im Menolog. noch die Acta Sanct. Boll. irgend eine Auskunft zu geben wissen. Ich halte die letztere für die, welche nach Trithem 1154 quarto kal. Mart. beim Kloster Spanheim starb, eine Schwester des Abtes Bernhelm, Trithemii secundae partis chronica duo, ed. Freher 1601, p. 136 sq. und 253, und in den eben erwähnten Acta Sanct. unter dem 26. Febr. p. 626. (Auf einer Verwechslung der M. v. Diessen mit M. v. Spanheim beruht es, dass nach Rader, Bavaria sancta, erstere IV Kal. Mart. begraben worden.) Der Schwester Bernhelms schreibt des Flacius Catal. testium verit. t. II, 1597, lib. 15, p. 525 ein praeclarum de Christi cum electis mansione testimonium zu, wonach Christus der Seele pater, amicus, sponsus, socius; dies stammt aber aus dem Buch der Hackebornerin, Spir. gr., Gstl. Gn. 1, 20. J. A. Fabricius biblioth. lat. med. et inf. aet. lib. 12, 1736, p. 193 sagt, ihm scheine die M. der Spir. gr. die Spanheimische. Die Mechthild des 15. August, Bucelini menolog., ist die aus Insin. Getrud. 5, 8, wo übrigens im Pariser Druck kein voller Name, sondern nur M. Mechthild, die Mutter Kaiser Otto's des Gr., starb 14. März 968.

von Anderen geschrieben worden ist [84]). In diesen sogenannten Insinuationen nimmt Mechthild eine hervorragende Stelle ein.

---

[84]) Insinuationes divinae pietatis, seu vita et revelationes s. Gertrudis virginis et abbatissae ordinis s. Benedicti. A mendis quibus scatebant expurgatae studio et labore D. N. C. B. [Dom Nicolaus Canteleu nach Tassin's Bemerkung.] Parisiis apud Fredericum Leonard. M.DC.LXII. 48 + 800 p. + Index. Octav. In der Staatsbibliothek zu München. Frühere Ausg. Coloniae 1579, s. das Proloquium der Pariser p. 10. — Aus der Kölner Ausg. wird die in der Pariser abgedruckte epistola von Jo. Lanspergius, Carthusiae Colon. alumnus, stammen. Dieser sagt dort p. 34: unicum duntaxat latinum obtinere potuimus exemplar [ms]. Cuius dum primus liber, qui eius [Gertrudis] vitam continet, mutilus esset atque truncatus, coacti sumus eundem ex Teutonico exemplari fideliter correcto, in latinum vertere, in reliquis latinum exemplar amplectentes. Dom Ant. Jos. Mege gab die Insinuationen nebst den Gebeten Gertruds 1664 heraus, Paris apud Leonard, nach Angabe Tassin's, Gelehrtengesch. d. Congreg. v. S. Maur, teutsch, Bd. 1, 1773, S. 201. Von dems. Mege: Vie et révél. de s. Gertr. en franç. Paris, Billaine 1671, vermuthlich neue Aufl. 1673, s. Tassin ebd. S. 202. — Ueber Spanische Uebers. der Insinuacion und horas y exercicios, auch vida de s. Gertrudis, gedruckt zu Anfang des 17. Jahrh., s. Nic. Antonio biblioth. Hisp. nova t. 2, 1788, p. 13; de la Serna Santander, Catalogo seiner Sammlung, t. 1, 1803, p. 215; Vincent Salvá, Catalogo, London 1829, p. 101, und Paris 1836, p. 52. — Lud. Blosius bemerkt in der Pariser Ausg. von 1662, p. 35, über Gertrud: brevi tempore multum promovit in cognitione linguae latinae. — Possevin, Apparatus sacer, t. 1, Venet. 1616, p. 546, sagt über Gertrud: composuit ipsius libros qui e Germanico Latini facti a Joanne Lanspergio Cartusiano [s. dagegen dessen eben angeführte Worte], una cum eiusdem Gertrudis exercitiis spiritualibus Lovanii prodierunt. Primus [wohl Druckfehler für Titulus] est. De vita s. Gertrudis, sive insinuationum divinae pietatis, libri quinque, qui deinceps Italice sunt versi a Vincentio Bondio, et Venetiis apud Jolitos excusi a. 1588. Feustking Gynaeceum fanat. 1704, p. 315 erwähnt einen Paderborner Druck. Nach Gottfr. Arnold hist. theol. myst. 1702, S. 295 sind die Offenbarungen Gertruds in fünf Büchern zu Cöln 1657 und 1674 deutsch erschienen; nach Leuckfeld antiq. Groening. 1710, S. 258, ihre Gebete 1670 ebenda von Wilh. Friesz herausgegeben worden. In Bücherverzeichnissen finde ich: Gertrudenbuch, oder Gebete gezogen aus den Schriften der Schwestern Gertr. u. Mecht., hrsg. v. G. Ott. Regensburg, Pleuger 1852. Und: Die geistl. Uebungen der h. Gertraud, Jungfr. u. Aebt. v. Orden des h. Benedikt. Nach der neuesten von Dom Prosper Guéranger bearbeiteten Ausg. Regensburg 1863. Bekannt sind mir: Gertraudenbuch. Ein vollständ. kathol. Gebet- u.

Aus ihm erfahren wir, dass sie Sangmeisterin des Klosters war, und wird sie geschildert als eine von Gott reichbegnadete Jungfrau, deren Rede süsser als Honig, deren Geist inbrünstiger als Feuer war [85]).

Als durch den Ruf des Klosters herbeigezogen eine in der

---

Andachtsbuch ... Vermehrt u. durchaus verbessert von K. A. Nack, weil. Domcapitular. 42. Aufl. Augsb. 1868. Und: Gertrudenbuch. Oder: Geistreiches Gebetbuch, grösstenth. aus den Offenbar. der h. Gertrud und Mechtild gezogen. Nach der alten Originalausg. neu herausg. v. Michael Sintzel. 14te, durchaus vermehrte u. verbess. Aufl. [erste von Sintzel 1842]. Regensburg, Manz 1869. — Die von Ponickauische Bibliothek in Halle besitzt: Der Heiligen Jungfrauen und Abtissin Gertraud Himmlische Anmuthungen und Gebetter. Gedruckt in Cölln. Anno MDVI. Das wirkliche Druckjahr mag ein zweihundert Jahre späteres sein. Es scheint unsere Gertrud gemeint; ich habe mir noch nicht die Mühe genommen, das kabbalistisch verbrämte Buch zu untersuchen. — Das Buch der Gertrud wurde, nachdem Bruder Heinrich von Mühlhausen es gelesen und gebilligt hatte, von Pater Heinrich von Wernigerode im Kloster zu Halle durchgesehen, dann vom Minderbruder von Burg in Halberstadt um das Jahr 1300 revidirt, ferner von Nicolaus, Lector in Hildesheim, der 1301 Prior in Halberstadt war, genau geprüft und sehr gepriesen; auch Dietrich von Apolda empfahl es. So berichtet Joannes Lanspergius vor den Insin. p. 31 sq. Der Name Wernigerode (in der Form Werningerode z. B. in der Vorrede des Sachsenspiegels von der Herren Geburt) beruht auf einer Vermuthung von mir; das Lateinische dieser Nachricht, die aus dem Französischen übersetzt ist, hat: visitatus est a patre Henrico a Veriungerede, dum in monasterio moraretur Hallensi, non minus docto quam pio. Dass Halle an der Saale gemeint ist, zeigt sich bei Quétif et Echard script. ord. praed. 1, 384; diese Stadt erscheint dort übrigens ungenau als Vaterstadt. Dietrich von Apolda, der Biograph der h. Landgräfin Elisabeth, stand 1297 im höchsten Alter, lebte aber vielleicht noch ein paar Jahre länger, Quétif et Echard ib. 1, 453 (2, 818). Die sämmtlichen Genannten haben nur das von Gertrud selbst verfasste Buch gelesen, welches das zweite ist in den jetzt vorliegenden Insinuationen, die ihre gegenwärtige Gestalt nicht vor dem im ersten und fünften Buch vorausgesetzten Tode Mechthilds von Hackeborn erhalten haben. Insin. 1, 3 erwähnt den Tod Königs Adolf von Nassau (Juli 1298).

[85]) Insinuat. 1, 4: Erat s. Mechtildis eiusdem monasterii professa et cantrix virgo, divinarum gratiarum praeminentia admodum excellens, cujus revera verba melle erant suaviora et spiritus igne ferventior. Als cantrix bezeichnet auch 1, 12. 5, 6.

Gnade göttlicher Offenbarungen weit vorgeschrittene Frau von fern her nach Helfta gekommen war, und Gott gebeten hatte, ihr eine Schwester zuzuführen, deren Gespräch ihrer Seele fromme, fühlte sie sich hingewiesen auf die erste, die sich zu ihr setzen werde. Es war die Aebtissin. Diese aber verbarg der Neuangekommenen so sehr die ihr zu Theil gewordenen göttlichen Gaben, dass letztere sich ganz muthlos an Gott wandte, der indessen sein erstes Zeugniss bestätigte. Bald darauf kam sie in Gespräch mit Mechthild und ward sie durch deren Worte so eingenommen, dass sie Gott fragte, wie es komme, dass er die Gertrud Allen vorziehe, und die Mechthild, die ihr nicht weniger hochstehe, ihr nicht hervorgehoben? Worauf der Herr geantwortet habe: Grosses ist's, was ich durch sie wirke, viel Grösseres aber, was ich durch Gertrud wirke und wirken werde [86]).

Mechthild schaute einmal, wie Gertrud am Throne Gottes umherging und, ohne die Blicke von dem Antlitz des Herrn zu wenden, inzwischen die Geschäfte des thätigen Lebens verrichtete. Ihr ganzes Leben, sprach der Herr, gereicht mir zur Ehre. Da fragte Mechthild: Wie mag es nur geschehen, dass sie mitunter Mängel und Vergehen von Andern so streng beurtheilt? Antwortete der Herr gar freundlich: Weil sie an ihrem eigenen Herzen keinen Makel haften lässt [87]).

Das Gertrudenbuch enthält schöne Mittheilungen über Mechthildens Ende, in denen eine Schwester Gertrud hervortritt (unzweifelhaft nicht die leibliche Schwester Mechthildens, die Aebtissin).

Als Mechthild, heisst es dort nämlich, ihr Ende nahen fühlte, bereitete sie sich durch die Todesgedanken, die sie selbst

---

[86]) Insin. 1, 4.

[87]) Insin. 1, 12. Die Aebtissin wird also nicht hingestellt als ausgeprägte Mariennatur im scharfen Unterschied von einer Marthaseele.

aufgesetzt hatte [88]), dazu vor. Während sie dann das heilige Abendmahl nahm, erkannte Gertrud in der Fürbitte für sie, dass Gott Mechthild's Seele ganz in sich einzog, und nach einer Weile dem Leib wieder einhauchte. Warum willst du sie noch auf Erden lassen? fragte Gertrud. Um sie ihre Aufgabe vollenden zu lassen, lautete die Antwort [89]). Dreierlei gewährt sie mir: Ruhe der Demuth, einen Tisch der Geduld, und ein Spiel der Tugenden. Denn, was sie auch in Bezug auf Andere sehen oder hören mag, stets hält sie sich für geringer und bietet mir dadurch eine wonnige Ruhe in ihrem Gemüthe; und mir zu Liebe trägt sie fröhlich alle Leiden, mir ein köstlicher Genuss; und durch die Uebung mannichfaltiger Tugenden bereitet sie mir ein göttliches Vergnügen. Als ihre Schmerzen einmal besonders gross waren, nahm sie, obgleich ungern, den darum bittenden Schwestern zu Liebe, eine Arzenei, nach welcher aber der Schmerz nur noch heftiger wurde. Gertrud fragte Gott: wie er der Kranken diese Güte vergelte? und erhielt den Bescheid: Aus dem Schmerz, den sie sich durch gütiges Nachgeben zugezogen, habe ich ein kräftiges Heilmittel gemacht für alle Sünder und läuterungsbedürftigen Seelen [90]) in der ganzen Welt. Am letzten Sonntage ihres ganzen Lebens communicirte sie zum letzten Mal, am nächsten Morgen empfing sie die letzte Oelung. Und während der Priester die Augen der Kranken mit dem Oel berührte, schaute Gertrud, dass der liebreiche Herr mit aller der göttlichen Menschenliebe, von der je sein Herz aus Güte bewegt worden, strahlend Mechthilden anblickte, und derselben mit dem Glanze die Wirksamkeit seiner hochheiligen Augen schenkte. Daher ihre Augen aus dem Ueberfluss göttlicher

---

[88]) lecto decumbens memoriam mortis, quam ipsa composuerat, celebrare studuit. Die Unterweisung in dem Leipziger Kern des Mechthildenbuchs von 1508, fol. 68 flg.? (Vgl. Fliess. Licht 6, 28.)

[89]) Vgl. Fliess. Licht 7, 63. Auch 7, 16.

[90]) peccatoribus ac animabus purgandis.

Menschenliebe gleichsam liebliches Oel auszusenden schienen. Woraus Gertrud erkannte, dass der Herr Mechthilds Verdiensten eine reiche Kraft des Trostes geschenkt für alle, die sich mit Vertrauen an sie wenden. Und hat sie dies dadurch erworben, dass sie stets gegen alle Leute Wohlwollen und Herzlichkeit bewiesen. Bei der Oelung des Mundes gab der Herr ihr einen Kuss, süsser als Honig, wodurch er alle Frucht seines heiligen Mundes dem ihrigen übertrug [91]). Als dann in der Litanei gelesen wurde: Alle heiligen Serafim und Cherubim, betet für sie! bemerkte Gertrud, wie jene Engelschaaren mit grösster Ehrerbietung und frohlockend Mechthilden in ihre Mitte nahmen, als eine, die auf Erden durch Heiligkeit jungfräulichen Wandels ein engelgleiches Leben geführt, und selbst über Engel hinaus mit den Cherubim die Fluthen geistlicher Einsicht aus dem Urquell aller Weisheit reichlich geschöpft, und mit den feurigen Serafim ihn, der ein verzehrend Feuer ist, mit den Armen der Liebe umfangen hatte [92]). Und als dann die einzelnen Heiligen in der Litanei angerufen wurden, brachten sie der Reihe nach ein Jeder mit Kniebeugung seine Verdienste als kostbares Geschenk dem Herrn dar zur Mehrung der Freude und Glorie der Geliebten desselben. Am Vortage der heiligen Elisabeth begann der Todeskampf. Während die Schwestern sangen, sah Gertrud die Seele Mechthilds in Gestalt eines

---

[91]) Vgl. Spir. gr. 1, 1; hier unter S. 153.

[92]) .... dignum censentes ut quae in terris angelicam duxerat vitam per virgineae conversationis sanctimoniam, et etiam super angelos cum Cherubim fluenta spiritualis intelligentiae de ipso fonte omnis sapientiae hauserat copiose, nec non cum ignitis Seraphim ipsum, qui ignis consumens est, caritatis brachiis amplexata fuerat inter se sublimiter collocari deberet, quae super omnes meruerat divinae maiestati approximare. Vgl. Fliess. Licht 5, 1. Die Verf. des Fliess. Lichts hebt mehrmals hervor, dass die Seele aufgerückt wird über alle Engelchöre, 1, 9. 2, 22. 3, 1. Siehe Spir. gr. u. Gstl. Gn. 1, 29. 2, 23. 42; Spir. gr. 5, 27. Gstl. Gn. 5, 31.

zarten Mägdleins mit dem Munde an der Herzenswunde Jesu; und so oft ihr leiser Athem dort hineinzog, verbreitete sich aus der Liebeswallung des göttlichen Herzens ein Gnadenthau über die Kirche weit und breit, besonders aber über die Anwesenden, entsprechend den die Leidende beseelenden sehnlichen Wünschen für alle Lebenden und Todten [93]). Die Mutter des Herrn übernahm die Fürsorge für die Schwestern mit ausgestreckten Händen gleichsam aus denen Mechthildens, die ihr das Kloster ans Herz legte. Den ganzen Tag sprach diese nichts als die wiederholten Worte: Guter Jesus! und, als die Einzelnen sich ihrem Gebete anbefahlen, ein leises: Gern! oder: Eia! Als dann die Seele die irdische Hülle zu verlassen schien, sah Gertrud dieselbe wie ein liebliches Mädchen auf Jesus zueilen und ihn herzen und aus seinen einzelnen Wunden, wie die Biene aus verschiedenen Blumen, emsig besondere Süssigkeiten saugen. Dann legte der Herr Jesus einen wundersam strahlenden Edelsteinschmuck, der aus den Verdiensten seiner jungfräulichen Mutter gemacht war, auf Mechthildens Brust, und verlieh ihr das Privilegium, wie Maria sowohl Mutter als Jungfrau zu heissen, weil sie mit keuschem Eifer das Seingedenken in vieler Herzen hervorgebracht [94]).

Gegen Morgen erschien Jesus wieder und aus jeder seiner Wunden ging der Sterbenden zum Grusse Klang und Duft und Thau und Glanz hervor. Der Klang, schöner als Orgelton, bedeutete alle süssen und erbaulichen Worte, die diese Auserwählte in ihrem Leben an Gott und um Gottes willen an Andere gerichtet, und die nun aus Gottes Herzen hundertfach süsser zu ihr zurückkehrten. Ebenso vergalt der Herr in Duft und Thau ihr überreich ihr frommes Wünschen und Fühlen, und in

---

[93]) Vgl. die Fürbitten im Fliess. Licht 5, 8. 6, 37. 7, 2. 7, 13.
[94]) Insin. 5, 6. Vgl. das oben S. 111 f. aus Fliess. Licht 5, 8 Ausgehobene.

dem Glanz übten alle ihre seit der Kindheit erduldeten Leiden in der edlen Gemeinschaft mit dem Leiden Christi einen heiligenden Einfluss auf ihre Seele. Da hörte Gertrud den Herrn sagen: Diejenigen, welche jetzt dieser Verklärung Mechthilds beiwohnten, gewönnen dadurch so grosse Ehre im Himmel vor allen Heiligen, wie Petrus, Jacobus und Johannes vor den übrigen Aposteln, weil nur sie drei Zeugen waren der Verklärung Jesu. Auf die Frage Gertruds: was das Zuschauen denen nützen könne, die es nicht innerlich schmecken? sagt der Herr: Wer einen Obstgarten geschenkt bekommt, kann nicht sofort wissen, wie die verschiedenen Früchte schmecken, sondern muss warten, bis sie reif sind. So kann der, dem ich Gnadengaben ertheile, nicht sogleich auch den innerlichen Genuss davon haben; durch äussere Tugendübung muss die Schale durchbrochen werden, in der der süsse Kern ruht.

Als dann das Responsorium O lampas [95]) gesungen wurde, da erschien Mechthilds Seele vor der höchsten Dreieinigkeit, fürbittend für die ganze Kirche. Und Gott Vater sprach zu ihr: Gegrüsst, meine Auserwählte, die du durch vorbildlichen Wandel in Wahrheit eine "Leuchte der Kirche" genannt werden kannst, "Bäche von Oel ergiessend", nämlich von Gebeten, über die ganze Welt hin. Und der Sohn Gottes fügte hinzu: Freue dich, meine Braut, die du mit Recht wirst ein "Heilmittel der Gnade" gerufen werden, weil diese manchen Menschen, die derselben entbehrten, auf deine Bitten wird ertheilt werden. Und der heilige Geist stimmte ein: Gegrüsst, meine Unbefleckte, die du verdientermassen eine "Nahrung des Glaubens" heissen wirst, denn in den Herzen Aller, die da frommen Glauben haben an

---

[95]) O lampas ecclesiae, rivos fundens olei, medicina gratiae, nutrimentum fidei! Tutelam praesta pavidis, calorem minus fervidis, languidis medelam. Aus der Liturgie des Elisabethtages im Halberstädter Brevier.

meine göttliche Wirksamkeit, mit der ich in dir, nicht leiblich, sondern geistlich, wirke, soll die Kraft des Glaubens genährt und befestigt werden. Dann verlieh ihr Gott Vater aus seiner Allmacht, allen aus menschlicher Schwäche Zaghaften und noch nicht völlig der göttlichen Güte Vertrauenden Schutz der Unbesorgtheit zu gewähren. Der Geist, der Tröster, schenkte ihr die Gabe, durch die Inbrunst ihrer göttlichen Nächstenliebe die Lauen erglühen zu machen. Und der Sohn Gottes, dass sie durch die Einung mit seinem hochheiligen Leiden und Sterben allen Sündenschlaffen Heilung brächte. Darauf sang die Menge der Engel und Heiligen in Bezug auf sie den Vers: "Du bist gottgesättigt, fruchtbringender Oelbaum, deren Reinheit leuchtet, deren Werke glänzen" [96]).

Nachdem dann der blumengeschmückte Bräutigam das Haupt der Sterbenden sich sanft so zugewendet, dass er den Hauch ihres Mundes durch sein Athmen einzuziehen schien [97]), seine vergottenden Blicke in die brechenden Augen Mechthildens ganz aus der Nähe wunderbar versenkend, umgoss er sie völlig mit seinem Glanze und erinnerte sie durch den Spruch: "Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, empfanget das Reich, das euch bereitet ist", daran, wie er mit denselben Worten ihr vor einigen Jahren sein Herz geschenkt, dem sie seitdem ununterbrochen gedient hatte [98]). Dann fragte er: Und

---

96) Tu dei saturitas, oliva fructifera, cuius lucet puritas et resplendent opera. Ebendaher.

97) flatum infirmae recto tramite afflatu suo intrahere videbatur. S. oben aus dem Anfang von 5, 6. Vgl. Fliess. Licht 5, 32: "Ich fürchte sehr, wie ich aus meinem Leibe soll kommen. Da sprach unser Herr: Wann das soll geschehn, so will ich meinen Athem ziehn, dass du mir folgest als ein Magnet."

98) commonefaciens eam doni illius praedignissimi quo ante aliquot annos in eisdem verbis [Matth. 25, 34] cor suum donaverat sibi in pignus amoris et omnium delectationum et consolationum, quae ab illo die continue ministravit sibi. Bezieht sich unzweifelhaft auf Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 20.

wo ist mein Geschenk? Da gab sie ihr Herz in das Herz ihres Geliebten, und dieser nahm sie ganz in seine Glorie auf. Wo sie nun, eingedenk der Ihrigen, die ihrer gedenken, sagt das Gertrudenbuch, uns die Gnade göttlicher Menschenliebe [99]) erlangen wolle. Die Heiligen aber erhielten jeder seine bei der Oelung dargebrachten Verdienste zurück, die durch Mechthildens Verdienste noch wunderbar gewonnen hatten.

Noch am Todestage bat Gertrud die Hinübergegangene um Fürbitte wegen der Mängel ihrer besondern Freunde. Worauf Mechthild sich also vernehmen liess: Siehe, jetzt erkenne ich im Licht der Wahrheit, dass alle Zuneigung, die ich auf Erden zu Jemand haben konnte, kaum ein Tropfen im Ocean ist im Vergleich mit jener süssesten Zuneigung, durch die das göttliche Herz zu ihnen gezogen wird, und mit wie gar dienlicher Fügung der Herr zulässt, dass dem Menschen einige Mängel anhaften, damit derselbe gedemüthigt und häufig erprobt werde und so von Tag zu Tag im Heil fortschreite, und erkenne ich es so deutlich, dass ich auch nicht mit einem Gedanken irgend etwas Anderes wollen kann, als was die allmächtige Weisheit meines Herrn hinsichtlich der Einzelnen nach ihrem besten Heil verordnet hat. Daher ich für diese treffliche Anordnung göttlicher Menschenliebe ganz in Lobeserhebungen und Danksagungen aufgehe, und bitte, dass es also geschehe. Am folgenden Tage aber schaute Gertrud, wie Mechthild vom Herzen Gottes goldene Röhrchen zog zu den Herzen derer, die ihr eine besondere Hingebung widmeten. Und bei der Erhebung der Hostie schien jene selige Seele zu verlangen, mit der Hostie sich selbst Gott dem Vater zu opfern zum allgemeinen Heil, worauf der Sohn Gottes sie ganz in sich hineinzog und mit sich auch sie dem Vater darbrachte zum Frommen Aller, die im Himmel und auf Erden und im Purgatorium.

---

[99]) pietatis.

Ein andermal, als Mechthild dieser Schwester Gertrud erschien, fragte diese: was die Verstorbene dafür erlangt habe, dass die ihr besonders Zugethanen die Antiphon "Aus welchem Alles, durch welchen Alles, in welchem Alles, ihm sei Ehre in Ewigkeit" so viele male gebetet, als sie Tage auf Erden gelebt hatte, und so viele Dankmessen für die ihr zu Theil gewordenen Wohlthaten hatten singen lassen, als ihr Leben Jahre gehabt. Antwortete Mechthild: So viel Antiphonen ihr gebracht, mit so vielen gar anmuthigen Blumen hat Gott mich geschmückt, aus denen ich mir einen lebhaften Duft von seinem honigfliessenden Herzen einsauge, für die Messen aber hat er mir das geschenkt, dass bei jedem Lobgesang, den ich ihm singe, ein Arom alle Sinne meiner Seele wunderbar erquickt und wonnig ergötzt.

Wiederum ein andermal sprach Gertrud nach der Zahl der Wunden Jesu fünf Vaterunser zum Ersatz für die Gebete, die sie, durch eigene Krankheit verhindert, unterlassen hatte für die kranke, dann für die verstorbene Mechthild zu verrichten. Da sah sie fünf Blumen aus jenen Wunden hervortreten, und in den Blumen lag ein balsamischer Thau. Nimm diese Blumen, sagte sie zu Mechthild, statt meiner unterbliebenen Pflichterfüllung, und schmücke dich mit ihnen zur Mehrung deines Verdienstes, und bitte deinen Verlobten für mich Unwürdige. Sprach Mechthild: Ich bin hocherfreut über den Anblick dieser Blumen, denn so oft ich sie presse, werden sie, kraft der süssfliessenden Wunden, reichlich ihren heilbringenden Saft träufeln zur Erlösung der Sünder und zum Trost der Gerechten [100]).

Und mit Bezug auf eine andere fromme Person, welcher es leid that, Mechthilden nicht noch dienstfertiger gewesen zu sein

---

[100]) Insin. 5, 7. — Auch Kap. 10 bezieht sich auf den Tod Mechthilds, deren Name nur durch M angedeutet. Zu dem in exterioribus sensibus errare das. vgl. Spir. gr. 2, 27.

und nicht öfter ihren geistlichen Rath erbeten zu haben, sagt der Herr: Weil sie mit andächtigem Herzen sich freut mit meiner Auserwählten Mechthild über alle die Gnadengaben, die ich dieser verliehen, so soll ihre Seele ewiglich in sich aufnehmen in den Himmeln mit unsäglicher Wonne den Abglanz von dem Glanze, den meine Klarheit dieser zusendet [101]).

Aus Mechthilds Buch geistlicher Gnade gebe ich nunmehr eine Reihe von Auszügen, die für Dante's Epos wichtig sind, in Uebersetzung aus dem Lateinischen unter Benutzung der alten deutschen Uebersetzung [102]).

Am Tage der Verkündigung unsers Herrn, da Mechthild im Gebete ihre Sünden in Bitterniss der Seele überdachte, sah sie sich angethan mit einem aschfarbenen Gewande und fiel ihr das Wort ein: die Gerechtigkeit wird Gürtel seiner Hüften sein. Sie dachte: wenn der Herr komme mit der Gewalt seiner göttlichen Allmacht, was sie da thun solle, weil sie so nachlässig gewesen. Denn je heiliger ein Mensch vor Gott ist, desto mehr betrachtet er sich selbst als niedriger und geringer denn alle, und je reiner das Gewissen von Sünde ist, desto mehr fürchtet er und sorgt, dass er nicht Gott beleidige. Als sie sich in solcher Zerknirschung befand, sah sie den Herrn Jesus auf erhabenem Throne sitzen, vor dessen honigfliessendem Anblick die Asche zu nichte gemacht wurde, und sie stand in seiner Gegenwart rothscheinend gleich Gold. Da erkannte sie, dass alle guten Werke, die sie versäumt hatte, durch Christi hochheiligen Wandel und seine vollkommenen Werke erfüllt worden,

---

[101]) Insin. 3, 77.

[102]) Viele dieser Kapitel sind auch von Lubin ausgezogen, übrigens in anderer Anordnung. Ich setze seinen Namen in diesen Anmerkungen bei den von ihm ausgehobenen Stücken. Wo ich ihn hinter einem Citat aus der Div. Comm. nenne, ist dasselbe schon von ihm beigebracht worden. Es ist, wie vorher, die latein. Ausg. von 1510, die deutsche von 1503 citirt.

und alle ihre eigene Unvollkommenheit durch die höchste Vollkommenheit des Sohnes Gottes vollkommen geworden. Wenn nämlich Gott mit dem Auge der Barmherzigkeit die Seele anblickt und erbarmend sich zu ihr neigt, so werden alle ihre Missethaten der steten Vergessenheit übergeben. Als sie daher von Gott ein so herrliches Geschenk empfangen, nämlich die Vergebung aller Sünden und die Erfüllung aller Verdienste, da hatte sie Sicherheit gewonnen und Kühnheit und neigte sich an die Brust ihres Liebhabers Jesus [103]), mit mancherlei Erzeigung grosser Liebe, und redete mit dem Herrn Worte unaussprechlicher Süssigkeit. Dann bat sie den Herrn, er selbst wolle sein Lob ausführen lassen. Alsbald hörte sie jene süsstönende Stimme des höchsten Sangmeisters, nämlich Christi, also anheben: Lob saget unserm Gotte, alle seine Heiligen. Und da sie sich wunderte, wie Gott selbst dies singen könne, ward ihr göttlich eingegeben bei dem Worte Lob, wie Gott sich in sich selbst mit vollkommenem Lobe ohne Ende lobt. An dem Worte Saget aber erkannte sie, dass Gott aus seiner Kraft hat Macht gegeben der Seele, zum Lobe des Schöpfers einzuladen alle Geschöpfe, die im Himmel und auf Erden sind. Bei dem Wort Unserm Gotte sah sie ein, dass der Sohn, sofern er Mensch ist, Gott den Vater ehret, wie er selbst sagte: Mein Gott und euer Gott. Bei dem Wort: Alle seine Heiligen

---

[103]) Die Stelle von "Da erkannte sie" bis hieher wird in Matth. Flacius Illyr. Catalogi testium veritatis qui ante nostram aetatem Pontifici Romano atque Papismi erroribus reclamarunt t. II, Lugd. 1597, lib. 15, p. 526 als testimonium de iustificatione angeführt. (Die ebenda als Zeugniss für die communio sub utraque ausgehobene Stelle findet sich Spir. gr. 1, 26 gegen Ende, Gstl. Gn. ebend.). Vgl. Spir. gr. und Gstl. Gn. 1, 17, wo, als die Seele vor Gott verklagt wird von allen Engelchören, von der Jungfrau Maria, den Aposteln und allen Arten von Heiligen, und von sämmtlichen Geschöpfen, Christus allein sie als seine Geliebte vertritt, und sie ihn, den Allvollkommenen, als vollgültige Schulddeckung für ihre Sünden Gott dem Vater bietet.

erkannte sie, dass alle Geheiligten im Himmel und auf Erden von dem höchsten Heiligmacher Christus geheiligt werden. Sie sah auch die heilige Jungfrau, zur Rechten ihres Sohnes, ein goldnes Band mit goldnen Cymbeln durch alle Ordnungen der Engel und Chöre der Heiligen ziehen, und die Cymbeln rührend liessen sie wunderbaren Klang erschallen, Gott lobend für Mechthilds Seele wegen aller Gaben und Gnaden, die er derselben freigebig verliehen, und die Seele selbst lobte aus allen Kräften ihren Herrn mit jenen. Der Herr aber rief die Seele, und indem er seine Hände in die ihren legte, schenkte er ihr alle Arbeit und Uebung der Werke, die er in seinem hochheiligen Menschsein vollbracht. Dann nahte er seine gar gütigen Augen den Augen der Seele, und gab ihr die Wirkung seiner allerheiligsten Augen und reichlichen Thränenerguss. Darauf seine Ohren an die Ohren der Seele legend, übertrug er ihr alle Verrichtung seiner Ohren. Seinen rosigen Mund auf den Mund der Seele drückend, gab er ihr die Uebung des Lobens, Dankens, Betens und Predigens zur Ausfüllung ihrer Nachlässigkeit. Endlich vereinte er sein honigsüsses Herz mit der Seele Herz, ihr alle Uebung der Betrachtung, Andacht und Liebe ertheilend, und machte sie überfliessend reich an allen Gütern. Und Christo ganz einverleibt, und durch göttliche Liebe geschmolzen wie Wachs am Feuer, und ganz hingenommen in Gott, zeigte die Seele sein Bild, wie Wachs, das mit dem Petschaft bedrückt ist, und so ist jene selige Seele mit dem Geliebten ganz eins geworden [104]).

Als sie einmal sich aufrichtete von den Füssen des Herrn, erblickte sie vor seinen Knieen zwei Spiegel, und sein Gewand

---

[104]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 1, 1. Von "Der Herr aber rief die Seele" an bei Lubin. Folgt die Menschwerdung als Procession geschildert, vgl. oben S. 115 aus dem Fliess. Licht. Wie Gott der Seele seine Sinne schenkt, ist auch Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 34 zu lesen.

schien ganz voller Spiegel, und auf seiner Brust ein besonders heller, von welchem alle erstgesehenen Spiegel herzukommen schienen. Worin sie erkannte, dass alle Glieder Christi in seinen Werken uns wie Spiegel leuchten, und alle seine Werke von seinem Herzen durch Liebe ausgegangen sind. Seine Füsse leuchten uns, d. h. seine Wünsche, wobei wir einsehen sollen, wie lau unsere Wünsche nach dem Göttlichen, wie unnütz die nach dem Menschlichen sind. Christi Kniee sind uns Spiegel der Demuth, da sie so oft im Gebet für uns sich beugten und in der Waschung der Füsse seiner Jünger; da können wir erkennen unsern Hochmuth, obschon wir Staub und Asche sind. Das Herz Christi ist uns Spiegel brennendster Liebe, in dem wir die Lauigkeit unsers Herzens gegen Gott und den Nächsten ermessen können. Der Mund Christi ist uns Spiegel der Süssredigkeit in Lob und Danksagung, wo wir erkennen das Unnütze unserer Worte und die Versäumung des Lobes Gottes und des Gebets. Die Augen des Herrn sind uns Spiegel göttlicher Wahrheit; da können wir die Finsternisse unserer Untreue merken, die uns hindern an der Erkenntniss der Wahrheit. Die Ohren des Herrn sind uns Spiegel des Gehorsams; und wie er stets bereit war, Gott dem Vater zu gehorchen, so ist er allezeit geneigt unsern Bitten[105]). Als sie eines Tages communiciren wollte, und sich unwürdig und unbereit erachtete, sprach zu ihr der Herr: Sieh, mich selbst will ich ganz dir zur Vorbereitung geben. Und er legte sein Herz an das Herz der Seele, und lehnte sein Haupt an ihr Haupt. Sprach sie: Mein Herr, mit der Klarheit deines Angesichts erleuchte das Antlitz meiner Seele. Fragte der Herr: Was ist das Antlitz deiner Seele? Und als sie schwieg, sagte er: Deiner Seele Antlitz ist ein Abbild der heiligen Dreieinigkeit. Dies Bild soll die Seele unaufhörlich in meinem Antlitz wie in einem Spiegel be-

[105]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 3, 15. Lubin.

sehn, damit nicht ein tadelnswerther Makel gefunden werde. Welche Worte sie dahin verstand, dass der Mensch dies Bild befleckt, wenn er sein Gedächtniss mit irdischen und unnützen Gedanken beschäftigt. Gleicherweise wenn er seinen Verstand oder seine Einsicht auf irdische Weisheit und Neugier wendet, beeinträchtigt er das Antlitz seiner Seele. Und so, wenn er vom Willen Gottes abweicht und etwas neben Gott liebt, und seine Lust findet an Vergänglichem, verdirbt er in sich das Bild Gottes. Weil nun die Seele, so lange sie im Leibe ist, oftmals sich Makel zuzieht vom Irdischen, so ist es nöthig, dass sie in diesem Spiegel, nämlich in Gottes Antlitz, wo sie ihre unverdorbene Aehnlichkeit ganz hell erblickt, ihr Angesicht häufig spiegele [106].

An einem Palmsonntag kam Mechthild unter Anderm auf den Gedanken: was wohl Martha und Maria dem Herrn, als er ihr Gast war, zubereitet? Und sie sah sich selbst den Herrn bedienen, und sie setzte ihm vor den Honig der Liebe, die ihn in die Krippe gelegt, nebst den Veilchen seiner Demuth, und anderes mehr, das Passahlamm, das die Sünden der Welt getragen, den rothen Wein der Passion [107].

Am Fest aller Heiligen sah sie: Gott war die Aureole der Jungfrau Maria und aller Jungfrauen in Form eines Kranzes mit Knötchen, von denen immer je drei zusammen waren, einer roth, ein anderer weiss, der dritte goldfarben. Das Rothe bedeutete das Leiden Christi und die Anfechtungen aller Jungfrauen, das Gold die Liebe Christi zu den Jungfrauen, die weisse Perle aber Christi Unschuld und Jungfräulichkeit [108].

Christus sagt ihr: Wenn es im Himmel heisst: eine Jung-

---

[106]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 3, 21. Lubin, der dieses und das vorhergehende Stück für Pg. 27, 103 f. aushebt.

[107]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 1, 14. Lubin für Pg. 27, 101 f. und das Marthenhafte der Matelda.

[108]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 1, 31.

frau komme, so sind alle himmlischen Würdenträger freudig bewegt, und sobald sie eingetreten ist, geben ihre Tritte einen so süssen Klang, dass alle Heiligen jubelnd ihr zum Lobe singen: Wie schön sind deine Schritte. Und ich selbst ziehe ihr festlich entgegen mit den Worten: Komm meine Freundin, komm meine Braut, komm, du sollst gekrönt werden [109]).

Als sie einmal betete, sah sie unter sich die Hölle geöffnet und darin unendliches Elend und Entsetzen, wo Schlangen und Kröten, Wölfe und Hunde, und allerlei wilde Thiere, die einander grausam zerfleischten. Fragte sie: O Herr, wer sind diese Unseligen? Worauf der Herr: Das sind die, welche niemals eine Stunde meiner süss gedacht haben. Sie sah das Purgatorium, wo so viele Arten von Pein waren als Laster, denen die Seele sich hingegeben. Die hier hoffährtig gewesen, fielen dort unaufhörlich von einem Pfuhl in den andern. Wer die Regel und den gelobten Gehorsam nicht gehalten hatte, ging dort wie von einer Last niedergedrückt und gekrümmt einher. Die durch Schlemmerei und Trunkenheit gesündigt hatten, lagen auf dem Rücken wie ohnmächtig da, durch Hunger und Durst hinschmachtend. Und die den Begierden des Fleisches gefröhnt, zergingen im Feuer wie fettes Fleisch, das gebraten wird. Und dergestalt zahlten die Seelen für die verschiedenen Sünden die verdienten Strafen im Purgatorium. Auf Mechthilds Fürbitte befreite der Herr eine grosse Menge der Seelen [110]).

Am Sonntage Estomihi hörte sie den Geliebten ihrer Seele, Jesum, mit süssem Liebesflüstern zu ihr sprechen: Willst du diese vierzig Tage und Nächte bei mir auf dem Berge weilen? Antwortete die Seele: O wie gern, mein Herr! Das ist es, was

---

[109]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 36. Lubin. Hohesl. 7, 1. 4, 8. Pg. 28, 52 f.

[110]) Spir. gr. 5, 20. Gstl. Gn. 5, 24. Pg. 11, 52. Lubin. Auf den Spruch Per quae quis peccat, per haec et punietur [Sap. 11, 17] wird Insinuat. 5, 12 verwiesen.

ich will, das ist's, was ich begehre. Da zeigte er ihr einen hohen Berg von wunderbarer Grösse vom Aufgang bis zum Niedergang, der sieben Staffeln hatte, über die man hinaufstieg, und sieben Borne. Und er nahm sie mit und kam auf die erste Staffel, die genannt war die Staffel der Demuth, wo ein Wasserborn war, der die Seele reinwusch von allen Lastern, die der Hochmuth verschuldet hatte. Darnach stiegen sie auf die zweite Staffel, die die Staffel der Sanftmuth hiess und der Born der Geduld, welcher die Seele von den Makeln reinigte, die sie durch Zorn erhalten. Darauf erstiegen sie die dritte, welche die Liebesstaffel hiess, mit dem Born der Herzlichkeit, darin die Seele gewaschen ward von allen Sünden, die sie aus Hass begangen. Auf dieser Staffel blieb Gott eine Weile mit der Seele, und diese fiel Jesu zu Füssen, und alsbald hub jene süsstönende Orgel, die honigfliessende Stimme Christi also an: Steh auf, meine Freundin, zeige mir dein Antlitz! und die ganze Schaar der Engel und Heiligen, welche auf dem Gipfel des Berges war, sangen so süss ein liebliches Hochzeitlied mit Gott und in Gott, als wenn es eine einzige Stimme wäre, und spielten mit so wohllautenden Klängen, dass menschliche Zunge nicht genugsam ist, es auszusprechen. Dann erstiegen sie die vierte, welche die Staffel des Gehorsams hiess, der Born aber der der Heiligkeit, der die Seele rein machte von Allem, was der Ungehorsam angerichtet. Hiernach kamen sie zur fünften, zur Staffel der Enthaltsamkeit und zum Born der Freigebigkeit, der die Seele reinigt von Allem, was die Habsucht vollbracht, die der Geschöpfe so wenig zu ihrem Nutz als zum Lobe Gottes gebrauchte. Bald stiegen sie dann auf die sechste Staffel, die der Keuschheit, wo der Reinheitsborn, der die Seele reinigt von Jedwedem, was sie aus fleischlichen Begierden verbrochen; und sah sie dort den Herrn und sich gleicherweise mit weissem Kleide angethan. Von da erreichten sie die siebente Staffel, welche genannt war geistliche Freude, und der Born Himmels-

freude, der die Seele wusch von allen Sünden der Trägheit [111]). Dieser Born aber floss nicht wie die andern mit Andrang, sondern langsam und tropfenweise, denn die himmlische Freude kann Niemand, so lange er in diesem Leben ist, völlig fassen, sondern nur in Tropfen, die nichts sind im Vergleich mit der Wahrheit. Danach stieg der Geliebte mit der Geliebten auf den Gipfel des Berges, wo eine Menge Engel waren wie Vögel mit süssklingenden Glocken [112]). Auf dem Berge standen zwei Throne. Der erste der Sitz der Dreieinigkeit, von welchem vier Bäche ausgingen: Weisheit, Vorsehung, Ueberfluss an allen Gütern, und göttliche Wonne. Am Throne die Tabernakel der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, Confessoren und aller Auserwählten. Daneben der zweite Thron für die Jungfrau Mutter, mit Tabernakeln für ihre Jungfrauen. Maria warf sich nieder vor dem Thron der Dreifaltigkeit zu den Füssen Jesu, aber dieser hob sie auf und drückte sie an seine Brust. Da sie an dem Saum seines Kleides etwas Staub bemerkte, der von einem Gange haften geblieben, wischte sie selbst denselben ab. Nach dem heiligen Mahl bat Mechthild Marien, für sie ihren Sohn zu preisen, und Maria sang mit ihren Jungfrauen, und die Patriarchen sangen und alle Heiligen. Unter diesen fiel Mechthilden Benedict auf, der ein weisses rothdurchwebtes Gewand hatte, zur Bezeichnung seiner jungfräulichen Keuschheit sowie dessen, dass er ein wahrer Märtyrer gewesen, da er in Strenge

---

[111]) Aller Sünden fühlt sich Mechthild schuldig, weil sie die Wurzel von allen in sich erkennt. Vgl. bei Göthe in den "Bekenntnissen einer schönen Seele": "Mehr als ein Jahr musste ich empfinden, dass, wenn mich eine unsichtbare Hand nicht umschränkt hätte, ich ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welches Ungeheuer man nennen will, hätte werden können: die Anlage dazu fühlte ich deutlich in meinem Herzen. Gott, welche Entdeckung!" Danach sind die sieben P auf Dante's Stirn zu beurtheilen. Nihil humani a me alienum puto.

[112]) multitudo angelorum in modum avium aureas campanas habentium et dulcem sonum reddentium.

sich abmühend rühmlich triumphirt habe. Mechthild wunderte sich, dass die Engel nicht sangen, da sagte ihr Gott: sie sollen mit dir singen, und so sangen die Engel mit ihr: Dich heiligen Herrn. Dann fragte sie den Herrn: O einziger Liebhaber, worin gefällt es dir am meisten, von den Menschen anerkannt zu werden? In meiner Güte und Gerechtigkeit, sagte der Herr. In der Güte, mit der ich barmherzig auf den Menschen warte, dass er sich zur Busse kehre; überdies ziehe ich ihn fortwährend durch meine Gnade zu mir hin. Wenn er sich aber auf keine Weise will bekehren lassen, so muss er nach Forderung der Gerechtigkeit verdammt werden. Sprach die Seele: Und was sagst du von deiner Liebe? Worauf der Herr: Der Freund lässt den treuen Freund an allen seinen Gütern theilnehmen und offenbart ihm seine Geheimnisse; so auch ich [113]. — Ein andermal sah sie sich diesen Berg besteigen, auf der Liebesstaffel von allen Makeln befreit werden, auf der sechsten mit weissem Kleide angethan. Auf der siebenten sah sie Jesum auf der Höhe, der ihr die Hand reichte und ihr hinaufhalf, indem er sagte: Komm, lass uns lustwandeln. Er ging allein mit ihr, und sah sie nichts als nur Jesum. Dann kamen sie zu einem Hause von durchsichtigem Silber, wo die Kinder spielten, die unter fünf Jahren gestorben. An einem andern Orte purpurgekleidet die Wittwen und Eheleute und das gemeine Volk der Seligen. Weiterhin die, welche in diesem Leben für Christus gekämpft und den Teufel besiegt haben. Endlich das Haus der Liebe, das Haus seiner Mutter; hier führt er sie hinein [114]. — Am Gedächtnisstage aller Gläubigen führte der Herr sie in einen gar anmuthigen Garten, der in der Luft nahe dem Himmel gelegen war, wo eine grosse Menge Seelen in der nördlichen Gegend an einer Tafel sassen, der

[113]) Spir. gr. 1, 13. Gstl. Gn. 1, 14. Lubin.
[114]) Hohesl. 8, 2. — Spir. gr. 1, 13. Gstl. Gn. 1, 14. Lubin.

Herr selbst aber bediente sie und brachte ihnen als Gerichte alle Gebete, die an diesem Tage für die Seelen emporsteigen. Und sie sah wie in diesen der Wurm noch nicht gestorben war, das ist das böse Gewissen, aber auf Mechthilds Fürbitte erstarben sie und die Seelen flogen mit grossem Frohlocken zur himmlischen Wonne. Darauf ward ihr das Purgatorium gezeigt, wo sie verschiedene Qualen sah, und auf ihre Bitte erhielten durch Feuer verunstaltete Seelen ihre Gestalt wieder, die sie auf Erden gehabt, und wanderten fröhlich in jenen Garten [115]).

Am Sonntag Omnis terra, wo man in Rom das Fest der Zeigung des verehrungswürdigen Bildnisses Jesu Christi feiert, ward ihr folgendes Gesicht gegeben. Sie sah den Herrn sitzen auf einem blumigen Berge, sein Sitz von Jaspis, mit Gold und rothem Stein geschmückt. Jaspis bedeutete das Grünen der ewigen Gottheit, Gold die Liebe, der rothe Stein das Leiden, das er für uns aus Liebe erduldet. Der Berg aber war umhegt von sehr schönen Bäumen voller Früchten, unter welchen die Seelen der Heiligen ruhten, jeder in seinem goldnen Zelt, und mit grossem Genuss von den Früchten assen. Dieser Berg bedeutete den Wandel Christi, die Bäume seine Tugenden, nämlich Liebe, Barmherzigkeit u. s. w., und je nachdem Jemand einer besondern Tugend des Herrn nachgeeifert, lag er nun unter dem entsprechenden Baum. Wer nämlich den Herrn in der Liebe nachgeahmt, der ass vom Liebesbaum; die durch Werke der Barmherzigkeit geblüht hatten, wurden vom Baum der Barmherzigkeit erquickt; und so je nach den andern Tugenden [116]). Das Antlitz des Herrn, wie die Sonne strahlend, hüllt alle in Glanz, wie in Gewand, und füllt die Schüsseln und Krüge einer zum Mahl gedeckten Tafel mit Licht als Speis' und Trank. Mechthild hatte die Schwestern gelehrt, dass sie am Tage dieser

---

115) Spir. gr. 5, 17. Gstl. Gn. 5, 19. Lubin.

116) Bis hieher Lubin.

Bildschau soviel Vaterunser beten sollten, als Meilen zwischen Helfta und Rom sind. Dort angelangt, sollten sie dem Papste, Gotte nämlich, alle ihre Sünden bekennen, und nachdem sie Vergebung erhalten, bei der Communion das Bild Christi verehren. Als dies die Schwestern gethan, ward Mechthilden vorerzähltes Gesicht zu Theil [117]).

Eines Sonntags, wo Asperges me domine gesungen ward, sagte sie: Mein Herr, worin willst du nun mein Herz waschen und läutern? Sprach alsbald der Herr, indem er sie mit unsäglicher Liebe umfing: In der Liebe meines göttlichen Herzens will ich dich waschen. Und er öffnete die Thür seines honigfliessenden Herzens, das eine Schatzkammer der Gottheit, und sie ging hinein wie in einen Weingarten. Da sah sie einen Fluss lebendigen Wassers von Osten gen Westen ziehn, und an den Ufern zwölf Bäume, die zwölferlei Frucht trugen [118]), näm-

---

[117]) Spir. gr. 1, 10. Gstl. Gn. 1, 11. — Ad excitandum devotionem fidelium in venerationem reverendissimae imaginis Jesu Christi dominica *Omnis terra* quando Romae agitur festum ostensionis eiusdem imaginis, data est sibi [Mechthildi] talis visio .... Haec dei ancilla [Mechth.] docuerat sorores ut spirituali devotione Romam ad diem qua ostenditur facies tenderent legendo tot paternoster quot miliaria inter Romam et ipsum locum essent. Quo dum pervenissent, summo pontifici, Deo scilicet, omnia peccata sua in oratione confiterentur, accipientes ab eo remissionem omnium peccatorum ... Alia vice hoc etiam die vidit a facie domini Jesu, in quam desiderant angeli prospicere, quatuor radios prodeuntes... Vgl. Insin. 4, 7: Dominica *Omnis terra*, dum de sero, more fidelium Romae imaginem amantissimae faciei Domini videre desiderantium, per confessionem spiritualem se praepararet [Gertrudis] ... Gott segnet Gertruden mit den Worten: Omnes qui desiderio amoris attracti frequentant memoriam visionis faciei meae, illis ego u. s. w. Da Gertrud 1292 starb, dient auch diese Stelle dem Nachweis, dass die Pilger in Dante's Vita nuova nicht ins Jahr 1300 weisen, s. Witte's Danteforschungen S. 148, und meine Anzeige derselben in Lemcke's Jahrbuch 1869, S. 413, wo ich für die frühere jährliche Vorzeigung des Veronicabildes bereits Bzovius annal. a. 1216, n. 16 citirt habe, so dass auch die Frage in der 1857er Ausg. d. Gstl. Gn. S. 488 sich erledigt.

[118]) Offenb. Joh. 22, 2.

lich die zwölf Tugenden, welche der heilige Paulus[119]) aufzählt, Liebe, Friede, Freude und die andern. Das Wasser hiess der Liebesfluss; die Seele ging hinein und alle Makel wurden abgewaschen. In dem Fluss war eine grosse Menge goldschuppiger Fische, die liebenden Seelen, welche den Erdenlüsten entsagend, sich in den Quell aller Güter, Jesum, getaucht. Die Weinreben waren theils aufrecht, theils liegend, diese die Menschen, die am Irdischen kleben, jene, die ihre Herzen zum Himmlischen gerichtet. Der Herr aber grub als Gärtner den Boden. Die Seele fragt: Was ist dein Spaten? Er antwortet: Meine Furcht. Die Erde war hier hart, dort weich. Dieser Weinberg, fügte der Herr hinzu, ist die katholische Kirche, in der ich dreiunddreissig Jahre viel Müh' und Arbeit gehabt; in diesem Weinberg arbeite mit mir. Auf welche Weise? fragte sie, und wurde angewiesen, zu begiessen. Sofort eilte sie zum Fluss und kam zurück mit einem Kübel Wasser, der ihr, so schwer er war, ganz leicht wurde. Um die Reben aber war eine Schaar von Engeln, wie eine Mauer; denn sie gehen herum unter uns und um uns, zum Schutz der Kirche Gottes. Darauf lehrte sie der beste Meister, wie sie den Psalm Miserere beten solle, nämlich in vier Absätzen zu je fünf Versen: die ersten fünf für die verhärteten Sünder, die zweiten für die Büsser, die dritten für die Gerechten, endlich für alle zu läuternden Seelen, die in der Gewissheit sind, dass sie bald im Himmelreich den Becher der lebendigen Quelle trinken und ewig mit Christus herrschen werden, den Schluss, damit sie um so schneller erlöst mit dem Herrn geniessen. Als aber die Hostie erhoben ward, sprach der Herr zu ihr: Siehe, ich gebe mich ganz mit allem Guten, das in mir ist, in die Gewalt deiner Seele, dass du alles, was du willst, mit mir machen kannst. Sie aber wollte dies nicht annehmen, sondern zog seinen Willen in allen Dingen

---

[119]) Gal. 5, 22. 23.

vor. Der Herr: Nicht was ich will, sondern was du willst, das sei in deiner Macht. Sie aber, des Herrn Willen anerkennend, sagte zu ihm: Ich begehre nichts zu eignem Nutz, nichts anderes suche noch will ich, als dass du heute von dir selbst und in dir selbst und durch dich selbst gelobt werdest, wie du nur je am höchsten und vollkommensten gelobt werden kannst. Da sah sie aus dem Herzen Gottes eine vielsaitige Zither kommen; die Zither war Jesus, die Saiten waren alle Auserwählten, die in Gott eins sind durch Liebe. Darauf der Obersangmeister aller Sangmeister die Zither schlug, und mit süssem Ton begannen alle Engel: Den König der Könige loben wir in dreien Personen, dass er die auserkoren hat zu einer Braut und zu einer Tochter. Dann sangen alle Heiligen in Gott in schöner Harmonie: Dank bringen wir nun alle Gott Vater für diese Seele, die er mit seiner Gnade reich gemacht [120].

In einer Messe hörte sie den Herrn zu ihr sagen: Lass uns in die innere Wüste gehen [121]. Alsbald schien es ihr, dass sie einen langen Weg mit dem Herrn ginge, ihn umfassend und sagend: Ich preise dich in deiner Ewigkeit, Unermesslichkeit, Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit u. s. f. Darauf kamen sie in eine grosse Einöde, wo ein Ort wunderbarer Anmuth war, mit Bäumen beiderseits, die sich oben wie ein Dach zusammenschlossen, und der Fussboden war schön grün und voll Blumen. Dort setzte sich der Herr. Und die Seele graste wie ein Lamm auf dieser Weide, um den Hals ein Kettchen aus goldnen und silbernen Ringen, das vom Herzen Gottes ausging. Und sie

---

[120]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 2. Lubin bis "Darauf lehrte sie der beste Meister". Auch im latein. Text von 1510 steht das Engellied in deutschen Worten, nur mit latein. Anfang: Regem regum loben wir in dreien Personen u.s.w. wie in meinem Text; ganz lateinisch 1513 und 1522, nicht übereinstimmend. Der deutsche Druck 1503 hat: Den König der Könige loben wir vor andern Personen, dass er dich erkoren hat zu einer B. und zu einer T.

[121]) in desertum in timorem. Nur 1510. Gstl. Gn.: in die innere Wüstnung. Also wahrscheinlich interiorem.

sprach: O Allerliebster, lehre mich dich loben. Blick auf mein Herz, antwortete er. Und sieh, eine wunderschöne Rose mit fünf Blättern kam hervor aus dem Herzen Gottes und bedeckte seine ganze Brust. Und der Herr sprach: Lobe mich wegen meiner fünf Sinne. Die wurden durch die Rosenblätter bedeutet. Da erkannte sie: dass Gott Lob verdient wegen seines Sehens, das er stets auf den Menschen, wie auf einen Sohn, richtet; und so wegen der andern Sinne [122]).

Als der junge Graf B. gestorben war und die ganze Congregation seinem Begängniss in Procession entgegenzog, erfreute sich diese Magd Gottes sehr am Anblick des ausgedehnten Feldes. Bald darauf konnte sie einmal Nachts nicht schlafen, und der Herr in weissem Gewande setzte sich an ihr Bett und tröstete sie über ihre Krankheit. Da sagte sie: Eia, mein Herr, dürfte ich doch einmal in einer solchen Flur, wie die, durch die ich neulich gegangen, mit dir wandeln. Worauf der Herr: Weisst du nicht, was das ist, dass man gemeinhin sagt: der Wald hat Ohren und das Feld hat Augen —? Und fügte er hinzu: Dass der Wald Ohren hat, ist dies: wenn zwei in einem Strauche sitzen und miteinander reden, so können Vorübergehende es hören. Da sah sie einen sehr schönen Strauch, lauter neue Ruthen, gerade und hübsch aufgeschossen. Darin sass Gott mit der Seele. Die Ruthen aber waren Gottes Tugenden, nämlich Weisheit, Gütigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und die andern; sie sind neu, denn stets grünen und blühen sie und treiben frische. Die Seele aber ergriff die Ruthe der Gerechtigkeit und sprach: Diese, Herr, muss ich mit Dankbarkeit umfassen, denn durch sie prüfst du mich in Drangsalen. Und sie sah, dass diese Ruthe Gott selbst war, und sie pries ihn. Ein Fluss aber ging vom Herzen Gottes in die Seele und durchdrang alle ihre Glieder und vertrieb alle Traurigkeit.

---

[122]) Spir. gr. u. Gstl. Gn. 3, 2. Lubin.

Und der Herr sprach: Das ist der Strauch, von dem die Schrift sagt: Deine Ausläufer sind ein Paradies [123]). Die Seele aber erkannte, wie alle Engel dem Menschen zu allem Guten dienstbar sind. Wenn er in der Erkenntniss und Betrachtung Gottes erleuchtet wird, dienen ihm die Cherubim, und wenn er, aus Gottes Herz feurige Liebe ziehend, Gott und in Gott und um Gottes willen den Nächsten liebt, dienen ihm die Serafim. Darauf fragte Gott: Willst du wissen, was das ist, dass das Feld Augen hat? Wenn zwei in der Ebene gehen, so können sie sich aus der Ferne sehn. Wenn die Beiden einander lieben, können sie also in der Ebene schneller zusammenkommen. Erblicken sich Hirsch und Hindin im offnen Felde von Weitem, so laufen sie so schnell wie möglich auf einander zu. So hat die liebende und nach mir sich sehnende Seele durch einen Seufzer mich schneller, als man sagen kann, in sich hineingezogen. Im Felde pflegt man auch Blumen zu pflücken; so pflücke ich gern in der heiligen Seele die mannichfachen Wünsche, mit denen sie geschmückt ist, wie das Feld mit Blumen, und mache mir einen Kranz, den ich mir aufs Haupt setze, bis dass die Seele selbst zu mir komme, dann geb' ich ihn ihr. Sprach sie: Herr, wodurch habe ich mich dabei verschuldet, dass der Anblick des weiten Feldes mich so entzückte? Das war, antwortete er, gegen den Gehorsam, und du dachtest nicht an mich, und obenein versäumtest du, für den Verstorbenen zu beten. Darauf sie: Lehre mich, Vielgeliebter, wie wir, wenn es wieder vorkommt, ausgehen sollen. Antwortete er: Beim Verlassen des Chors leset den Vers: Führe mich, Herr, auf deinem Wege, und so nehmt mich zum Begleiter, gleichsam zum Stabe, der euch stütze. Und unterweges segnet mit meiner Rechten die Häuser und die Strasse und Alles, was euch begegnen mag, und es soll gesegnet sein. Nahet ihr

[123]) Hohesl. 4, 13.

dann dem Leichenbegängniss, so möget ihr gedenken jener Procession, in der am Tage des Gerichts die Auferstandenen in ihren Leibern mir werden entgegeneilen, und ich, umdrängt von der Menge der Engel und Heiligen, mit unsäglicher Glorie und Majestät ihnen entgegenziehe. Auch sollt ihr beten für des Verstorbenen Seele, damit sie, wenn in der Pein, schneller erlöst werde, und wenn durch irgend ein Hinderniss mir fern gehalten, desselben entledigt werde und mir und meinen Heiligen bälder vereinigt und würdig werde der künftigen Verklärung, auf dass sie mit Freude und Ehre an jenem furchtbaren Tage mir vorgestellt werde [124]).

Einmal nach der Beichte und der Vollbringung auferlegter Busse bat sie die Jungfrau Maria, dass dieselbe beim Herrn Fürbitte für sie thun wolle. Und es bedäuchte sie, Maria führte sie in einen Lustgarten mit schönen Bäumen, die glänzten wie wenn die Sonne durch Krystall scheint. Sie bat, zum Baum der Barmherzigkeit geführt zu werden, um welchen Adam auf so lange gekommen war. Es war aber ein sehr grosser Baum und von verwunderlicher Höhe, in Gold wurzelnd, Blätter und Frucht von Gold. Aus ihm entsprangen drei Bäche, der erste waschend, der zweite klärend, der dritte einfliessend und tränkend. Unter diesem Baum lag die selige Maria Magdalena, und kniete anbetend Zachäus. Zu diesen sank auch Mechthild hin und betete um Vergebung. Ebenda ward ein sehr langer schöner Baum gesehn, der Gottes Geduld bedeutete, mit Silberblättern und rother Frucht, die aussen etwas hart und bitter, im Kern aber gar süss war. Da war auch ein niedriger Baum, den Jedermann abreichen konnte, und der, wenn der Südwind säuselte, Allen lieblich sich neigte, — Gottes Sanftmuth; seine Blätter grüner als alle Grüne, und mit Kraft von Früchten, daher er andere Früchte nicht hatte. Auch ward daselbst ge-

---

[124]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 23.

sehn ein begehrenswerther Baum voll Lust, wie reinster Krystall, mit goldnen Blättern, in jedes Blatt ein Goldring gewirkt, die Frucht schneeweiss und ganz süss und linde, wodurch die lichte natürliche Reinheit des Herrn bezeichnet ward, die sich Allen mitzutheilen strebt. Dieser Baum that sich auf, und der Herr ging hinein und verband die Seele ihm selbst mit solcher Einung, dass erfüllt schien das Wort des Psalmisten: Ich habe gesagt, Götter seid ihr. Unter dem Baume waren Rosen, Veilchen, Crocus, und die sogenannte Benedicta, und an diesen Blumen ergetzte sich der Herr, nämlich an Liebe, Demuth, Niedrigkeit und Dankbarkeit und dass der Mensch unter allen Umständen sage: Der Name des Herrn sei gesegnet und Dank sei Gott [125]). Bei einer andern Gelegenheit, wo Mechthilden die Jungfrau Maria in crocusfarbenem Gewande erschien, in welches rothe Rosen eingewebt waren, in denen sich wiederum goldne befanden, erklärt die Seherin: Die Crocusfarbe bedeutete die Demuth, mit der sie sich allen Geschöpfen unterwarf; das Rosenroth die Standhaftigkeit der Geduld, die goldnen Rosen die Liebe. Ihr Mieder war grün mit goldnen Rosen, denn sie blühte stets in guten Werken und heiligen Tugenden [126]).

Eines Tages nach der Communion schien sie sich auf einem grossen Felde zu sein, wo Rosen, Lilien, Veilchen und andere Blumen wuchsen. Die Rosen bedeuteten Märtyrer, die Lilien Jungfraun, die Veilchen und sonstigen Blumen Witwen und andere Heilige. Auch ein herrliches Kornfeld ward dort gesehn, und der Herr inmitten von Getraide, das hiess alle Frucht, die aus seiner Menschwerdung der Kirche erwachsen. Nachtigallen und Lerchen umflogen ihn mit süssem Gesange. Die Nachtigallen bedeuteten die liebenden Seelen, die Lerchen

---

[125]) Spir. gr. 3, 46. Gstl. Gn. 3, 50. Lubin.

[126]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 1. Pg. 28, 55. Lubin, ohne meinen letzten Satz.

diejenigen, welche gute Werke mit Heiterkeit und Anmuth des Herzens thun. Nachher fragt sie: Herr, was thust du, während ich bete und Psalmen lese? Sprach er: Ich höre zu. Wenn du aber singst, so richtet sich meine Saite nach der deinen; wenn du wirkst, so ruhe ich, und je emsiger du arbeitest, desto süsser ruhe ich; wenn du schläfst, so wache ich und bewache dich [127]).

Bei anderer Gelegenheit bedeutet ihr die Lilie Christi Unschuld, die Rose seine höchste Geduld [128]).

Aus Jesu Thron sah sie einmal während der Messe zwei Bächlein ausnehmender Reinheit, lustig anzuschauen, hervorquellen, und erkannte sie: es war die Gnade der Sündenvergebung und des geistlichen Trostes, welche Jedem in der Messe, kraft der göttlichen Gegenwart, sonderlicher und leichter gewährt werden [129]).

Als sie einst im Amte an die Jungfrau Maria die Worte richtete: Sei gegrüsst, heilige Mutter! sprach der Herr: Schweig, und was ich dir gebe, nimm und geniesse. Während sie nun wartete, fing sie an, dieselben Worte zu wiederholen. Aber ihr Herz strafte sie, und indem sie bedachte: Besser ist Gehorsam denn Opfer, wagte sie nicht, fortzufahren. Und siehe, zwei Engel kamen und trugen sie empor; sie aber hielt dieses Geschenkes Gottes sich nicht werth. Sprachen die Engel: Vergiss dein Volk und das Haus deines Vaters [130]). Durch diese Worte verstand sie: wenn Gott die Seele durch innerlichste Beschaulichkeit gnädig erhebt, so soll sie sich selbst und auch alle ihre Sünden der Vergessung übergeben, auf dass sie ungehinderter

---

[127]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 3, 16. Lubin hat, was sich auf die Vögel bezieht. Auch 2, 31 sieht sie sich mit dem Herrn auf einer blumigen Flur.

[128]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 1, 17.

[129]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 22. Lubin mit Hinweis auf Dante's Lethe und Eunoe.

[130]) Psalm 44, 11 Lat.

Musse habe für Gott, und dem, was er ihr offenbart, lauterer anzuhangen vermöge [131]).

Eines Abends, als sie krank war, fragte sie den Herrn, wo er zu übernachten gedenke. Er antwortete: Am Fuss dieses einsamen Berges, und führte sie dorthin. Da sah sie die Quelle der Barmherzigkeit sprudeln, und in ihr eine silberne Schale. Und er sprach: Schenke aus ihr Allen und Jedem nach dem Wohlgefallen deines Willens. Bitte, mein Herr, sagte sie, lass mich vertreten, denn ich bin weniger geschickt dazu, da ich krank und schwach bin. Da traten die heiligen Engel an ihre Stelle und schenkten aus der Quelle zuerst der ruhmreichen Jungfrau Maria zur Mehrung aller ihrer Seligkeit. Und während sie trank, gaben die einzelnen Tröpflein in ihrer Kehle einen Schall von so wunderbarer Süssigkeit, dass alle Bürger jenes seligen Jerusalem mit neuem Frohlocken jubelten. Darauf schenkten sie den Patriarchen, Propheten, Aposteln, Martyrern, Confessoren, Jungfraun, Witwen, Eheleuten und allen Himmelsbürgern, die alle gleicherweise tranken, indem die einzelnen Tröpfchen Gott zu Lobe einen gar süssen Laut gaben. Dann schenkten sie auch der streitenden Kirche von dem Barmherzigkeitsquell, und zwar zuerst dem apostolischen Herrn, den Cardinälen, den Erzbischöfen, den Bischöfen und jederlei Religiosen; ferner den Kaisern, den Fürsten und allen Richtern und Regierern der Seelen; endlich allen, die auf Erden leben. Auch den Seelen im Purgatorium schenkten an Statt der Liebhaberin Christi die Engel vom Quell der Barmherzigkeit. Alle nun tranken davon, aber nicht alle empfanden das Klingen und die Süssigkeit, welche die triumphirende Kirche hatte. Darnach schenkte der Herr auf Bitten seiner Magd allen vorgenannten

---

[131]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2, 42. Vgl. 1, 22. Lubin, gleichfalls mit Beziehung auf Lethe. Auch was oben S. 113 aus dem Fliessenden Licht mitgetheilt worden.

Theilnehmern der streitenden sowohl wie der triumphirenden Kirche aus seinem Herzen einen Trunk Nektar in einem kleinen Becher [132]).

In einer Allerheiligennacht, als sie die erhabene Dreieinigkeit pries, sah sie in Entzückung einen lebendigen Quell, der glänzender als die Sonne, und der in ihm selbst und aus ihm selbst war, und die Luft gar linde und gut machte. Seine Fassung war sehr fest und kostbar, und hatte er ein Schöpfgeräth in ihm selbst, ohne Menschenhülfe schöpfend und Allen freigebig mittheilend. Durch die dauerhafte Quellfassung, verstand sie, werde die Allmacht des Vaters bedeutet; durch das Schöpfgefäss die unerschaffene Weisheit des Sohnes Gottes, die sich nach ihrem Wohlgefallen reichlich Allen ergiesst und einem Jeden wie sie will bietet und mittheilt; durch die Süsse des Wassers die unaussprechliche Lieblichkeit und Güte des heiligen Geistes. Durch die heilsame Luft wurde angedeutet, dass Gott das Leben aller Dinge ist, denn wie man ohne Luft nicht leben kann, so lebt kein Geschöpf ohne Gott. Rings um den Quell an der Fassung selbst waren sieben Säulen mit Knäufen aus Safir, und durch die Säulen flossen sieben Bäche, der eine in die Engel, der zweite in die Propheten, der dritte in die Apostel, der vierte in die Märtyrer, der fünfte in die Confessoren, der sechste in die Jungfraun, der siebente in alle heiligen Geschöpfe. Und die Empfänger, von allem Guten gesättigt, strömten einen anmuthigen Duft aus, den Jeder vom Andern mit frommer Begierde einsog; wodurch bedeutet ward, dass die Heiligen ihre Freude und alle Güter, die sie in Gott besitzen, einander gegenseitig mit hingebender Güte mittheilen [133]).

Auf die Bitte eines Mönchs fragte sie den Herrn, wo die Seelen von Simson, Salomo, Origenes und Trajan sich befänden;

---

[132]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 2. 29. Vgl. Pg. 28, 144.
[133]) Spir. gr. und Gstl. Gn. 1, 31. Lubin.

und erhielt die Antwort: Was meine Barmherzigkeit mit der Seele Salomo's gemacht hat, will ich dass den Menschen verborgen bleibe, damit sie die fleischlichen Sünden mehr meiden. Und nach ähnlichem Spruch über Simson und Origenes, sagte der Herr: Was hinsichtlich der Seele Trajan's meine Liberalität angeordnet hat, sollen, will ich, die Menschen nicht wissen, auf dass der katholische Glaube um so mehr gepriesen werde; da dieser, obgleich er durch alle Tugenden stark war, doch des Glaubens und der Taufe ermangelte [134]).

Sie sah einsmals den Herrn Jesus, und einen Menschen vor ihm stehen, und in dem Herzen Gottes ein Rad, das stets umgewälzt ward, aber einen langen Strick vom Herzen Gottes reichen zum Herzen des Menschen, in welchem auch war ein Rad, das umlief. Durch diesen Menschen werden bedeutet alle Menschen, aber durch das Rad wird verstanden, dass Gott aus seinem freien Willen hat dem Menschen gegeben den freien Willen, sich zu kehren zum Guten oder Bösen, aber durch den Strick der Wille Gottes, welcher den Menschen allewege zeucht zum Guten und nicht zum Bösen. Und so viel sehrer das Rad gewälzt wird, so viel mehr wird der Mensch Gott genähert. So aber der Mensch das Böse erwählt, wird das Rad zurückgewälzt [135]), und der Mensch von Gott entfernt. So er aber im Bösen verharrt bis in den Tod, so bricht der Strick und der Mensch fällt in die ewige Verdammniss. So er aber durch die Busse aufsteht, nimmt Gott, der allewege zur Vergebung bereit ist, den Menschen wieder in seine Gnade, und das Rad wird wieder umlaufend wie zuvor, und der Mensch durch die Gnade Gott genähert [136]).

---

[134]) Spir. gr. 5, 16. Gstl. Gn. 5, 18. Vgl. Purg. 10, 73 f. Parad. 13. 20, 106 f. Lubin. — Vgl. Baronius, annal. ad a. 604, §. 30 sq. de vulgata quaestione animae Traiani ab inferis revocatae, wo er §. 46, 47 auch auf diese Mechthild zu sprechen kommt.

[135]) 1503: widerumb gewelczet. Was jedenfalls den Sinn hat, den ich oben ausgedrückt habe.

[136]) Gstl. Gn. 4, 19. In Spir. gr. ist das Kapitel ausgelassen. —

Der Leser, der sich dem Eindruck der von uns vorgeführten Persönlichkeit Mechthilds von Hackeborn hingegeben hat und dann sich die Matelda des Dante'schen Purgatorium lebhaft vergegenwärtigt, wird, denken wir, sagen: Es ist die Sangmeisterin und Lehrmeisterin der Helftaer Benedictinerinnen [137]), die hier nun singend lustwandelt in weiter Flur, wonach sie hinter den Klostermauern sich oft gesehnt, und die am hellen Wasser auf der Waldwiese unter den Bäumen der göttlichen Tugenden die Blumen heiliger Wünsche sammelt. Mechthilds anmuthiger Gang, die Eurhythmie aller ihrer Bewegungen, ihre gottinnigen liebereichen Augen waren es, die den Florentiner hinrissen. Ihre edle Gefälligkeit und ihr hülfreiches Wesen fesselten sein dankbares Herz. Die Seherin des Buches geistlicher Gnade ist es, die ihn in den Strom der Sündenvergessung taucht, und ihm den Nektar schenkt, der ihn fähig macht, mit Beatricen aufzusteigen zu den Sternen [138]). Mit gewohnter Genialität hat Dante Mechthildens Geist erfasst und reproducirt.

Hüten wir uns aber, auf den Einfluss der Productivität Mechthilds zu viel in Dante's Gedicht zurückzuführen.

Aus der biblischen Schilderung des irdischen Paradieses, des Aufenthaltsortes der ersten Menschen, stammen die Bäume, insbesondere der "Baum des Erkenntniss Gutes und Böses" inmitten des Parks, ebenso die verschiedenen Ströme, die aus einem einzigen Ursprung kommen, auch der Quell, der entsteht,

---

Lubin, Mat. 54, erklärt hieraus das egualmente im vorletzten Vers der Commedia als: non in senso opposto, ma nel senso stesso che si muove la ruota nel cuor di Dio.

[137]) Ohne Kunde davon zu haben, dass Mechthild diese beiden Aemter bekleidet hat, weist schon Lubin darauf hin, dass sowohl in ihren Offenbarungen als bei Dante ihre Stimme und ihre Lehrthätigkeit hervortrete.

[138]) Ich glaube, Mechthild ist es auch, die Pg. 27, 58 den Spruch singt, der für sie eine besondere Wichtigkeit hatte (s. oben S. 148), und die Danten zum rüstigen Ersteigen der letzten Höhe des Berges ermuntert.

ohne dass es geregnet hat [139]). Auch die bildliche Verwendung des Paradiesgartens, unbeschadet geographischen Vorhandenseins, war altchristlich, sowohl die Anwendung auf das Leben der Seligen, als auch die auf die Kirche hienieden [140]). Die apokryphe Paulusoffenbarung [141]), dann unter Andern Alberico da Settefrati [142]) und Tundal [143]) hatten Hölle, Fege-

[139]) ... in paradiso pluvia non fuit [Gen. 2, 5: non pluerat dominus deus super terram], sed fons ascendebat de medio paradisi qui irrigaret faciem terrae. Illae ergo animae quae per compunctionis gratiam fontem in semetipsis habent, de aliena lingua pluviam necessariam non habent. Gregor. Magn. epist. 33, libri 7 (ed. Maurina t. 2. Paris 1705).

[140]) Augustin. civ. dei 13, 21. Vgl. Hugo de S. Victore: allegoriae in vet. test. 1, 6. Lombardi sent. 2, 17, 5.

[141]) Die Apokalypse des Paulus liegt jetzt gedruckt vor, griechisch in Tischendorf's Apocalypses apocryphae 1866; aus der syrischen Bearbeitung englisch von Perkins 1864, deutsch von Zingerle in Heidenheim's Vierteljahrsschrift, Heft 14, 1869; provenzalisch ein Auszug in Bartsch's Denkmälern 1856, italienisch ein anderer, mss. del secolo XIV, in Villari's Antiche leggende, Pisa 1865. Der den provenzalischen Text enthaltende Theil der Handschrift der Pariser Bibliothèque impériale (fol. 139 und 140 in MS. franç. 22,543. — Lavall. 14. — Auch No. 2701) gehört, wie ich aus Autopsie annehme, in den Anfang des 14. Jahrh. Zur Zeit Dante's war also diese Apokalypse nicht unbekannt, und so wenig erheblich die Berührung der Div. comm. mit ihr sein mag, wäre es doch recht dankenswerth, wenn Jemand in dem Dante-Jahrbuch einen Bericht erstatten wollte. Die von Tischendorf erwähnte, nicht benutzte, lateinische Revelatio Pauli in Merton College zu Oxford habe ich dort in Händen gehabt, habe aber wegen Zeitmangel nur angemerkt, dass sie nicht mehr als etwa vier kleine Columnen einnimmt. Auch die in der Biblioth. der école de médecine zu Montpellier in einem Ms. XIV s. befindliche Visio Pauli apostoli, die ich gleichfalls nur ansehn konnte, ist meines Erinnerns nicht länger.

[142]) La visione che ebbe ancora fanciullo, fu scritta per comandamento di Abate Gerardo (1111—1127); ma guasta ed alterata da molti che la copiarono, fu la seconda volta fedelmente trascritta per volontà dell' Abate Signoretto (1127—1157); ed è quella che leggesi nel Cod. 257 dell' Archivio Cassinese. A. Caravita: I codici e le arti a Monte Cassino, Monte Cassino 1869, p. 251.

[143]) Visio Tnugdali ed. Oskar Schade, im Königs-Geburtstags-Programm der Universität Königsberg 1869. Die Hallesche Universitätsbibliothek besitzt ein Ms. dieser Vision. — Nicht zu Gesicht gekommen ist mir Le livre des visions en l'enfer et le ciel décrits par ceux qui les

feuer und Paradies eingehender beschrieben. Auch die ausdrückliche Unterscheidung eines irdischen und eines himmlischen Paradieses war zu Dante's Zeit längst herkömmlich [144]). Himmel, Purgatorium, Hölle nennt Bernhard von Clairvaux als die drei Orte der Verstorbenen; die im Purgatorium warten auf ihre Erlösung von da, und können die Lebenden ihnen mit Gebet und Opfer, so Gott will, helfen; aus der Hölle aber ist keine Rettung mehr. Bernhard fügt die Aufforderung hinzu: "Lebend also steig' in die Hölle hinab, durchlaufe mit den Geistesaugen die Werkstätten der Qualen, fleuch die Verbrechen und Laster, für welche die Verbrecher und Lasterhaften zu Grunde gegangen" [145]). Auf dem ökumenischen Concil von Lyon 1274 wurde als katholische Lehre Folgendes anerkannt. Wer bussfertig sterbe ohne durch Früchte seiner Busse hinreichende Genugthuung geschafft zu haben, werde nach dem Tode durch Strafen des Purgatoriums gereinigt, zu deren Erleichterung der Beistand der Lebenden helfe, nämlich durch Messopfer, Gebete, Almosen und sonstige Werke der Frömmigkeit. Diejenigen, welche nach der Taufe makellos gelebt, sowie die, welche, nachdem sie sich Makel zugezogen, gereinigt worden, sei es im

---

ont vus. Par Octave Delepierre, docteur en droit et secrétaire de légation. Londres. Tiré à 25 exemplaires. (Darin Godfrey's vision von 1321.) Angezeigt im Spectator, London, May 19. 1866.

[144]) Diese Unterscheidung tritt bei Dante schon de monarchia 3, 15 auf. — In Montpellier habe ich mir aus einer Handschrift des 12. oder 13. Jahrh. in der Biblioth. de l'école de médecine Folgendes aus einem Tractat De differentia paradisorum sq. (Ms. H. 539, fol. 225 sq.) notirt: Unus est paradisus terrenus, ubi primo(rum) homini corporaliter vita extitit, alter caelestis, ubi animae beatorum statim ut a corpore exeunt transferunt[ur] atque digna felicitate laetantes expectant receptionem corporum suorum. ... se illuc raptum dicit apostolus [II Cor. 12] ... hodie mecum eris in paradiso [Luc. 23]. Ebendaher excerpirte ich: discretionem infernorum ... psalmista [85, 13 Vulg.]: ... eruisti animam meam ex inferno inferiori; es gebe also ein superius.

[145]) Bernardi Clarevallensis sermo de quinque negotiationibus et

Leibesleben, sei es nach Ablegung des Leibes, werden alsbald in den Himmel aufgenommen. Die Seelen aber derjenigen, welche in Todsünde oder nur mit der Erbsünde sterben, fahren sofort zur Hölle, wo sie mit ungleichen Peinen gestraft werden[146]). Ohne selbst zu urtheilen, berichtet Petrus der Lombarde in seinen Sentenzen, es werde angenommen, das irdische Paradies sei fern von den von Menschen bewohnten Gegenden, durch Meer oder Land von denselben getrennt, so hoch gelegen, dass es an den Mondcirkel reiche[147]).

Den Staffelberg aber sowie den Grundgedanken jener kirchlichen Procession auf dessen Gipfel hat Dante von Hugo von Sanct Victor[148]). Die Vertiefung in die Schriften dieses Sach-

---

quinque regionibus (sermo 42 de diversis, operum ed. Mabillon t. 2, 1667, p. 242 sq.): Tria sunt loca quae mortuorum animae pro diversis meritis sortiuntur, infernus, purgatorium, caelum. In inferno impii, in purgatorio purgandi, in caelo perfecti. Qui in inferno sunt, redimi non possunt, quia in inferno nulla est redemptio. Qui in purgatorio sunt, expectant redemptionem, prius cruciandi, aut calore ignis aut rigore frigoris aut alicuius gravitate doloris. Qui in caelo sunt, gaudio gaudent ad visionem Dei, Christi fratres in natura, cohaeredes in gloria, similes in aeternitate iucunda. Quia igitur primi redimi non merentur, tertii redemptione non indigent, restat ut ad medios transeamus per compassionem ... Surgam ergo in adiutorium illis: interpellabo gemitibus, implorabo suspiriis, orationibus intercedam, satisfaciam sacrificio singulari, ut, si forte videat Dominus et iudicet, laborem convertat in requiem, miseriam in gloriam, verbera in coronam. His enim et huiusmodi officiis potest eorum poenitentia resecari, finiri labor, destrui poena ... Vivens igitur in infernum descende, percurre mentalibus oculis tormentorum officinas, fuge scelera et vitia, pro quibus scelerati homines et vitiosi perierunt.

[146]) Mansi concil. t. 24. Venet. 1780. col. 72. 71.

[147]) Volunt in orientali parte esse paradisum [wegen מקדם Gen. 2, 8], longo interiacente spatio vel maris vel terrae a regionibus quos incolunt homines secretum, et in alto situm [als Quellgebiet], usque ad lunarem circulum pertingentem. Lombardi sent. lb. 2, dist. 17, 5.

[148]) Dass Dante diesen Theologen gekannt, wird überzeugend dargelegt in desselben A. Lubin Schrift: Allegoria morale, ecclesiastica, politica ... della div. comm., Graz 1864. Vgl. dess. Entgegnung in der Wiener Liter. Zeitung (s. oben hier Anm. 1).

sen [149]) musste ihn um so geneigter machen, die eben damals zuerst allgemeineres Aufsehn erregenden Offenbarungen einer Landsmännin Hugo's zu lesen.

Als von der Hackebornerin unabhängig ist die Anlage des Dante'schen Purgatorium schon deshalb anzusehn, weil, erst als diese bereits feststand, das Buch geistlicher Gnade erschien. Denn Purg. 6, 88 f. konnte nur geschrieben werden, so lange Heinrich der deutsche König noch nicht seine Romfahrt veranstaltet hatte, also nur vor Herbst 1310, so dass sich zeigt, dass Dante seine Purgatoriumterrassen bereits entworfen hatte, als Mechthild starb. Bald nach 1310 aber konnte das Buch ebenso wie das der Gertrud, die man zur Unterscheidung von gleichnamigen Heiligen die Grosse genannt hat [150]), mit seinen Zuthaten bekannt sein, auch in Italien, und auch dem begierig alles Grosse und Edle einsaugenden Dante. Wir brauchen nicht einmal daran zu erinnern, dass Frate Ilario ein Benedictiner war. Der Dichter konnte also den Liber spiritualis gratiae kennen, als er am Purgatorium weiterarbeitete. Denn der 24. Gesang desselben führt uns schon bis zu Dante's Aufenthalt in Lucca, der frühestens gegen Ende 1314 begann.

Eine Schwierigkeit aber erhebt sich gegen die Annahme, dass Matelda diese Helftaerin sei. Dante nämlich trifft auf seiner visionären Weltreise nur solche Personen, die zur angeblichen Zeit derselben bereits verstorben waren, Mechthild aber war etwa noch ein Jahrzehnt später am Leben. Und dass er auch in den Schilderungen vom Gipfel des Purgatoriums die Zeitbestimmung seines dortigen Besuchs keineswegs vergessen hat, lässt sich zum Ueberfluss noch daraus abnehmen, dass er berichtet, wie er Beatricen, als er sie nun wiedererblickte, unver-

---

[149]) S. über ihn meinen Aufsatz in Ludwig Giesebrecht's und meiner Zeitschr. Damaris 1864, S. 22 f.

[150]) Elogium magnae Gertrudi dicatum a Seb. Petronardo, edit. a. 1658, vor der Pariser Ausg. der Insinuationen von 1662, p. 46.

wandt angeschaut habe, um den zehnjährigen Durst zu stillen [151]). Wir können daher nicht umhin zu schliessen, Dante habe vorausgesetzt, Mechthild von Hackeborn sei bereits zu jener Zeit gestorben gewesen.

Zu diesem Irrthum hat ihn vermuthlich der Umstand verleitet, dass Mechthildens Tod im Gertrudenbuch erzählt wird und eine Gertrud dabei zugegen ist, die er naheliegender Weise für Mechthildens Schwester nahm, deren Todeszeit ihm hinlänglich genau bekannt war. Diese Schwester Mechthildens musste er dann für eine andere ansehn als die im Mechthildenbuch mehrmals vorkommende vor Mechthild verstorbene. Untersuchung von Handschriften der beiden in Rede stehenden Offenbarungsbücher wird die Sache vielleicht klarer erkennen lassen.

Was die Verfasserin des Fliessenden Lichts der Gottheit betrifft, so scheint unzweifelhaft, dass sie auf Dante einen ausserordentlichen Einfluss geübt hat. Denn sie ist es offenbar, welche der Mechthild von Hackeborn die Hauptzüge ihres eigenthümlichen Gepräges gegeben hat. Ob aber Dante auch das Buch der Begine gelesen hat, darüber ist erst zu entscheiden, nachdem über die lateinische Uebersetzung desselben Näheres mitgetheilt sein wird. Doch bin ich nicht abgeneigt, die Frage zu bejahen, indem ich annehmen würde, dass Danten die beiden Helftaer Mechthilden in eine Person zusammenflossen. Insbesondere erinnert die Schilderung der Erscheinung Beatricens, auf welche Matelda Danten aufmerksam macht, mehrfach lebhaft an das von der Begine geschilderte Erscheinen der Christenheit. Auch die das Verderben der Kirche vorführende Vision, für welche die Offenbarungen der von Hackeborn keine Veranlassung boten, dürfte dann durch die Begine beeinflusst sein. Und nicht minder würde, was der Dichter von dem Tanzschritt der Ma-

---

151) Pg. 32, 2.

telda sagt, in den Dichtungen der Begine trefflichen Anhalt finden [152]).

152) Dr. Lubin in der Wiener Liter. Zeitung a. a. O. erinnert auch an La lauda di donna Matelda in Boccaccio's erster Novelle des siebenten Tages, und fragt: "Wer ist diese Frau Matelda, deren Lobgesänge von den Mönchen in Florenz ebenso wie das Vaterunser, der Gesang des h. Alexius, die Klagelieder des h. Bernhard zum Heil der Seele angerathen wurden? Wie ich sagte, ist von unserer h. Mechthildis ein Gebetbuch vorhanden. Wie es auch sei, zu Dante's Zeiten stand also eine Frau Matelda in Florenz bei Mönchen und frommen Leuten in grossem Rufe." — Boccaccio zufolge hätte eine Frau, die 1348 molto vecchia war, diese Geschichte essendo fanciulla erfahren; dann könnte die Matelda nicht die Hackebornerin sein. Nach Manni's Istoria del Decamerone aber würde jene Geschichte sich ums J. 1325 ereignet haben. Vgl. Marcus Landau: Die Quellen des Decamerone, Wien 1869, S. 112. Etwas Bestimmtes lässt sich also noch nicht ausmachen. — An Lobgebeten ist das Fliessende Licht der Gottheit reich. Ueber die jüngere Mechthild wird Spir. gr. 5, 27, Gstl. Gn. 5, 31 mitgetheilt, sie habe so viele Gebete gelehrt, dass dieselben, wenn sie zusammengeschrieben würden, den Umfang des Psalters überschreiten würden; Spir. gr., Gstl. Gn. 3, 4 heisst es: Dixit [Mechthildis] ad dominum: O dulcissime et amantissime, in quo maxime complacet tibi ut me exerceam? Respondit: In laude. Et illa: Eia, doce me ut digne valeam laudare te. Tunc instruxit eam dominus ...; eine längere laus et oratio de gaudiis domini steht 1, 20. — Ich merke schliesslich an, dass französische Benedictiner zu Solesmes eine Ausgabe des Mechthildenbuchs und des Gertrudenbuchs mit historischer Einleitung vorbereiten.

# Ueber Dante's Auffassung vom Staate, vom Christenthum und der Kirche.

Von

**G. Fr. Stedefeld.**

Das Vaticanische Concil in Rom, in welchem jetzt die grösste der Fragen über die Führung der Menschheit zu ihrem Ziele, d. i. ihrer religiösen und sittlichen Vollendung, verhandelt wird, hat auch meine Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Ich wünschte insbesondere die Auffassung des grössten christlichen Dichters, Staatsmannes und Philosophen zu ergründen, und fand mich besonders durch die Schrift des Abbé Benedetto Castiglia: "Dante Alighieri, ou le problème de l'humanité au moyen âge", erschienen in Paris bei Dentu 1857, sowie durch die Schrift des Dr. Boehmer: "Ueber Dante's Monarchie", Halle 1866, dazu angeregt, meine Gedanken über Dante's Auffassung in seinem Buche über die Monarchie und in seiner Göttlichen Komödie, welche eigentlich das Schauspiel der Entwicklung der Menschheit heissen sollte, niederzuschreiben. Dieselben folgen hierunter, mit der Bitte um Nachsicht an die Leser des Jahrbuches, da mir nicht Zeit vergönnt gewesen ist, meine Betrachtungen genauer und präciser, als es geschehen ist, niederzuschreiben.

Das Buch des Abbé Benedetto Castiglia ist eine Streitschrift gegen Lamartine, und enthält eine begeisterte Apologie, ja, man kann sagen, eine glühend schwärmerische Apotheose Dante's in vier offenen Briefen, welche an Lamartine gerichtet sind, die Idee der Göttlichen Komödie und deren Grundplan in grossen Zügen auseinandersetzen und den Verfasser der Göttlichen Komödie gegen die Angriffe des grossen französischen Dichters und Schriftstellers in dem in der Zeitschrift "Le siècle" erschienenen Artikel vom 10. Decbr. 1857 in Schutz nehmen sollen. Dabei ist zugleich die Entwicklung des Problems des allgemeinen Menschenthums durch das Christenthum und durch Dante ins Auge gefasst und der Gang angedeutet, welchen dieses grosse Problem aller Probleme in der neuesten Zeit zu nehmen den Anschein hat. Die Widerlegung des Lamartine'schen kritischen Artikels über Dante bildet den äussern Anlass zu dem Buche von Castiglia, und der Verfasser desselben hat den grossen Dante kräftig in Schutz genommen gegen den auf seinen Schriftstellerruhm eiteln Franzosen, welcher schon im Jahre 1848 als Staatsmann Fiasco gemacht hatte und nun durch jenen Artikel vom 10. December auch als Kunstkritiker vollständig Fiasco machte.

Es ist Dante jetzt gerade ebenso ergangen wie Shakespeare im vorigen Jahrhundert, wo bei dem Wiederaufleben der Begeisterung für den grossen Briten sich der Neid Voltaire's regte und ihn so weit trieb, den originellen und grössten dramatischen Dichter aller Zeiten einen betrunkenen Wilden zu nennen. Es bewährt sich hier recht das Wort von Schiller: "Es liebt die Welt das Strahlende zu schwärzen und das Erhab'ne in den Staub zu ziehn."

Das Buch von Benedetto Castiglia enthält zunächst den Artikel von Lamartine und dann folgen die vier offenen Briefe des Verfassers an Lamartine mit folgenden Ueberschriften: I. Brief: Die drei katholischen Autoritäten. Die höherstrahlende

Autorität der Weisheit. Dante's Plan in der Göttlichen Komödie. II. Brief: Der Sündenfall. Die Erlösung und ihre drei Erscheinungsformen. Die Idee und der Schlüssel zur Göttlichen Komödie. III. Brief: Die Begegnung der Völker und ihre Annäherung an einander. Christus und Dante. Das Problem des Menschenthums, welches von ihnen aufgestellt ist. Ihre Würdigung. IV. Brief: Der Entwicklungsgang von Dante's Geist. Gang der menschlichen Entwicklungsfähigkeit und Cultur. Lösung des Problems aller Probleme.

Nur den ersten Brief will ich hier, als mit dem in der Ueberschrift dieses Aufsatzes bezeichneten Thema in näherer Verbindung stehend, im Auszug wiedergeben.

Der Apologet Dante's wendet sich zunächst gegen die Behauptung Lamartine's: Dante's Dichtung beschäftige sich nur mit Persönlichkeiten und lokalen Angelegenheiten seiner Zeit und seines Wohnortes, er sei ein *poëte personnel et local;* er habe eigentlich nur eine Tageschronik von Florenz geschrieben, und deshalb sei er jetzt unverständlich. Hierauf erwiedert ihm Castiglia: Noch nie hat ein Dichter, Staatsmann und Philosoph seine Person, seine Geburtsstadt, seine Zeit mit einem weitern, universellern, unbegrenztern Geisteswerke verknüpft, und nur aus diesem Grunde ist er für die Mehrheit, ja sogar für Lamartine bisher unverständlich gewesen. Dante suchte den Frieden und die Gerechtigkeit in seiner Vaterstadt Florenz aufrecht zu erhalten, und mitten in diesen Bemühungen, während er als Friedensvermittler zwischen der guelfischen Partei, d. h. der national-aristokratischen und päpstlichen, und der ghibellinischen, der kaiserlichen, und zwischen der schwarzen und weissen Partei der Guelfen, d. h. der mehr päpstlich und der mehr aristokratisch gesinnten florentiner Edelleute und Bürger der Republik als Gesandter in Rom war, wurde er in seiner Vaterstadt verbannt und sein Vermögen confiscirt. Er sah sich als Opfer der

Parteiwuth der Armuth Preis gegeben; er sah aber auch, dass er sich in sein Schicksal ergeben müsse, wollte er nicht seine Ueberzeugung opfern; er wusste und erkannte, dass die Quelle der Unruhen nicht allein in Florenz, in Toscana, in Italien, in Europa zu suchen sei, sondern in der ganzen verirrten Menschheit und in den Mächten, welche dieselbe als ihre Führer und Leiter sich damals erkoren hatte. Diese irdischen Mächte erkannte auch er zwar an, das Kaiserthum oder das heilige Römische Reich (deutscher Nation) für das irdische Heil der Menschheit und für die gerechte Ausgleichung der verschiedenen Interessen der Völker und Staaten, und das Papstthum, als Oberhaupt der Kirche und als Führer der Menschen zum Seelenheil. Beide Mächte seien durch die Menschheit anerkannt und ganz nothwendig, um sie zu dem bestimmten Ziele der irdischen Glückseligkeit und ewigen Seligkeit hinzuleiten. Beide Führer aber und mit ihnen die ganze Menschheit seien auf falsche Wege gerathen. Es sei Sache desjenigen, welcher nur die Wahrheit suche und sie am reinsten anschaue, die Menschen wieder auf bessere Wege zu leiten. Dazu gehöre aber einmal vollkommene Freiheit des Geistes, leidenschaftslose Ruhe und das tiefste Wissen, welches, über allen Parteien und Interessen stehend, sich nur mit dem Ziel der Menschheit beschäftigen könne, und deren Quelle und Leitstern allein die Vernunft und Philosophie, insbesondere die des Aristoteles, sei; welche Weisheit dem Kaiser als Richtschnur dienen solle. Die andere Richtschnur sei der Glaube, dessen Quelle nur in der heiligen Schrift, in der unmittelbar von Gott geoffenbarten Lehre zu suchen und zu finden sei. Diese Richtschnur allein habe das Papstthum zur Führung der Menschheit anzunehmen. Beide thun das aber nicht wirklich. Wer nun beide, die höchste Philosophie und den höchsten Glauben, in sich vereinigte, der würde noch höher stehen, als die beiden genannten Führer der Menschheit, und dieser würde die Menschheit zu ihrem Ziele, zur Wahrheit, zur

Freiheit, zu ihrer Einheit führen, d. h. zur Anschauung der Wahrheit durch die Vernunft und den Glauben zugleich. Zu diesem Zwecke müsse er sich aber an die grosse Menge wenden und in volksthümlicher Sprache reden. Hierdurch würden die Menschen zum Zusammenwirken zu einem Ziele, zur Eintracht, zum Frieden, zur Freiheit gelangen. Die Theologie, die Philosophie und die Politik würden zu einer Gesammtformel zusammen verschmelzen, nachdem sie bisher unverbunden nebeneinander bestanden und Einfluss auf die Menschheit geübt haben. Dann werde man einsehen, dass alle persönlichen und lokalen Leiden nicht zu heilen sind, wenn nicht die ganze Menschheit geheilt ist, und wenn diese nicht, durch das Zusammenwirken Aller überall und an allen Orten und vermittelst der höchstmöglichen Einsicht Aller, durch das Schauen der vollen Wahrheit die volle Freiheit des Geistes erlangt. Für Dante war Gott die Wahrheit! Er war ihm die Macht, die Weisheit, die Liebe, welche unsichtbar schafft, beseelt, ordnet, einrichtet und Alles nach seinen Zwecken, Kräften und Fähigkeiten in Uebereinstimmung bringt. Wenn dieser Gedanke erst die Menschheit ganz durchdringen wird und zu seiner vollen Ausführung gelangt, dann wird die Wahrheit weder Gott, noch Natur, noch das Menschenthum heissen; sie wird in der unsichtbaren Macht des Wortes liegen, welches jene Begriffe erst geschaffen hat und in welchem sie sich alle drei bewegen, zusammen wirken und handeln, zusammen fortschreiten und sich entwickeln in immer fortschreitenden und nie aufhörenden Schöpfungen! —

Dies ist ungefähr der Inhalt des ersten Briefes von Castiglia.

Die letzten Worte des beredten Auslegers von Dante klingen sehr demokratisch, zugleich pantheistisch. Es ist, als hörte man den französischen und italienischen gewandten Redner und demokratisch katholischen Geistlichen sprechen, welcher das geflügelte Wort der Kirche, und zwar der alleinseligmachenden

katholischen, als den einzigen Rechtstitel zur Herrschaft über die Menschheit betrachtet und von Andern ebenfalls betrachtet haben will. Zwar scheint er nur des Evangelium Johannes Eingangsworte wiederzugeben: "Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Und das Wort wurde Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit!" Allein es ist der wesentliche Unterschied zwischen beiden Anschauungen, dass nach Castiglia's oben erwähnten Schlussworten das Wort lediglich als die Aeusserung eines unsichtbaren Etwas in der Menschheit von Anfang an als Eins mit der Menschheit erscheint, während Christus und nach ihm Johannes uns Gott als ein über der Welt und Menschheit stehendes unsichtbares, freies und absolutes persönliches Wesen zeigt, welches vom Anfang an da gewesen ist und sich durch das Licht der Vernunft und durch die Sprache, als Medium und Werkzeug seines Geistes, den Menschen in Folge der Culturentwicklung und Erziehung, welche die Menschheit durch das Christenthum zu dem Ziele ihrer Einheit, Freiheit und Wahrheit erlangt, enthüllt und offenbart hat [1]).

Die Darstellung Castiglia's enthält im Wesentlichen nichts Anderes, als die Lehre der modernen Gottes- und Welt-

---

[1]) Vergleiche hiermit, was Emerson in der Einleitung zum Buche: "Representative men" von einem Besuche bei Carlyle berührt. Er sprach mit ihm über die Unsterblichkeit der Seele. Carlyle sagt zu Emerson: "Christus starb am Marterholze; von diesem Holze ist dort die Dunskore-Kirche aufgebauet und das Holz hat auch uns durch das Schiff der Civilisation der Menschheit zusammengeführt. Zeit ist ein Begriff von relativer Bedeutung." Das heisst wohl: Zeit und Ewigkeit ist nichts als eine fortdauernde Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen, welche wir, so gut es immer geht, zu ergründen suchen müssen. So spricht der erste Gelehrte und Schriftsteller Englands vom Standpunkt der reinen Wissenschaft aus.

anschauung, nach der Gott, Natur und die Menschheit nur ein einziges Wesen sein soll, welches sich nur in Raum und Zeit ausdehnt und in allen seinen Gliedern von einem Geiste bewegt wird, das von Anfang an da gewesen ist und ewig da sein wird; die Lehre, dass es für uns Menschen nur darauf ankommt, uns dieser Einheit mit Gott bewusst zu werden, um dann auch das Nothwendige zu erkennen und zu thun und dadurch die innere Harmonie mit dem göttlichen Weltganzen zu erlangen. Dies ist der Spinozistische ideale Pantheismus mit seiner Vergötterung der Philosophen und Denker, aber auch mit seiner ganzen Trostlosigkeit, bei welcher die persönliche Selbstständigkeit des Menschen, seine getrennte und besondere Individualität und sein freier Wille aufgehoben ist, und selbst Gott ein in seinem ewigen Leibe eingeschnürtes Wesen wird, welches jeder willkürlichen freien Bewegung, die nicht dem Leibe des Ganzen gemäss ist, beraubt erscheint[2]). Etwas Anderes als diesen Pantheismus können die Worte Castiglia's nicht bedeuten, dass, wenn die Menschheit zur vollen Anschauung der Wahrheit durch eigene Kraft und Einigkeit untereinander gelangt sein werde, weder von Gott, noch Natur, noch Menschheit die Rede sein, sondern der Geist der Menschheit lediglich durch "das Wort" sich äussern und seine volle Realität und Erfüllung finden werde!

Dass diese Spinozistische Welt- und Gottesanschauung, mit welcher selbst unser Goethe in seiner Jugend und Hegel und

---

[2]) Vergleiche das Buch: "Vorträge über Philosophie für gebildete Laien von Deffner, Prof. u. Rector zu Ludwigsburg", 1851, S. 90—100, und Schwarz, "Zur Geschichte der neuesten Theologie", 1856 (Schlusskapitel); Guizot: "Méditations sur la religion chrétienne". Leipzig 1866, p. 135—86. Das Buch *Ecce homo* erschien in London und Cambridge 1866, beurtheilt in der Zeitschrift "Goodwords" von Normann Mac Lood in drei Artikeln in dem Heft pr. Januar, Februar, März 1868 von Gladstone, dem jetzigen Premierminister Englands, und von Guizot im Anhang zu obigem Buche.

Schleiermacher sympathisirten und die bis in die neueste Zeit in den Köpfen der sogenannten Gebildeten, sogar der Philosophen und Theologen, ihr Wesen getrieben hat, jetzt endlich ihrem Ende entgegengeht, ist nicht schwer zu erkennen. Die Menschheit wendet sich offenbar wieder der unmittelbar geoffenbarten christlichen Gottesanschauung zu, und auch Dante war ein warmer Verehrer und Freund des Christenthums, ja sogar des Papstthums und des Kaiserthums, insoweit sie einerseits das reine Christenthum oder den Text der heiligen Schrift als das einzige Grundgesetz für das ewige Seelenheil der Menschheit, andererseits aber die göttliche Gerechtigkeit und die Vernunft nach den Lehren der Geschichte und Philosophie, insbesondere den Lehren des Aristoteles zur Grundlage der Oberherrschaft über alle bestehenden Gemeinschaften und Staaten, Fürsten und Völker geltend zu machen gewillt sind.

Mit dieser Bedingung war Dante, wie sowohl seine Schrift über die Monarchie, als auch die Göttliche Komödie beweist, sowohl ein guter Katholik in kirchlicher Beziehung als auch gut kaiserlich in politischer Beziehung. Das Letztere ergiebt sich sowohl aus dem auf uns gekommenen Briefe, welchen er an ihn bei seinem Römerzuge geschrieben hat, als auch aus seiner Schrift von der Monarchie, welche, wie in wesentlicher Uebereinstimmung mit Witte die Schrift von Boehmer nachgewiesen hat, bereits im Jahre 1298 geschrieben worden ist, und welche uns Dante's Ansichten von der Staatsgewalt auseinandersetzt, die sich denn auch in der Göttlichen Komödie an verschiedenen Stellen wiederfinden.

Da diese Schrift Dante's uns am besten und in authentischer und zusammenhängender Weise seine Ansichten wiedergiebt, so habe ich zwei Hauptstellen übersetzt und lasse sie hier folgen, um weiter unten bei meinen eigenen Bemerkungen über Dante's politisches System darauf zurückweisen zu können.

"Da jede Wahrheit (sagt er im ersten Buch, Kap. 2 f.),

welche nicht selbst eine Grundwahrheit, ein Princip ist, uns nur aus der Wahrheit eines Princips klar werden kann, so ist es nothwendig, bei jeder Untersuchung das Princip kennen zu lernen, auf welches in analytischer Weise zurückgegangen werden muss, um Gewissheit über alle Sätze zu erlangen, welche auf dem Grunde jener Wahrheit aufgestellt sind; und da diese Abhandlung eine solche Untersuchung ist, so ist vor Allem nach dem Princip oder der Grundwahrheit zu suchen, aus deren Kraft sich die weitern Folgesätze erst ergeben."

"Zunächst muss man wissen, dass es Einiges giebt, das durchaus nicht unserer Macht, unserm Willen unterworfen ist, welches wir daher nur durch das Denken erfassen, nicht aber mit handelnder Thätigkeit ausführen können, z. B. die mathematischen und göttlichen Gesetze und Wahrheiten. Es giebt aber andere Dinge, welche unserer Macht und unserm Willen unterliegen, und deshalb nicht allein gedacht, sondern auch handelnd von uns ausgeführt und beeinflusst werden können; und bei diesen Dingen wird nicht das Handeln wegen des Denkens, sondern dieses wegen des Handelns vorgenommen, weil in dem Handeln der eigentliche Zweck liegt. Da nun der vorliegende Gegenstand sich auf den Staat bezieht, ja auf die Entstehung und die Quelle des richtig eingerichteten Staates, und da Alles, was sich darauf bezieht, unserer Macht unterworfen ist, so ist klar, dass der vorliegende Gegenstand nicht nach dem Denken a priori, sondern zur Ausübung einer Thätigkeit oder nach einem praktischen Zwecke zu behandeln ist. Andererseits, da bei allen praktischen Thätigkeiten die Quelle und der Anfang von Allem auch ihr letzter Endzweck ist (denn dieser veranlasst erst das Handeln), so folgt, dass bei allen Dingen, die zu einem praktischen Zwecke da sind, diesem Zwecke Rechnung getragen werden muss. Denn anders muss das Holz zum Bau eines Hauses, anders zu einem Schiffe zugeschnitten werden. Wenn es nun einen letzten

Zweck für den politischen Fortschritt des menschlichen Geschlechtes giebt, so wird dieser hier das Princip und die Grundwahrheit sein, aus welcher Alles, was unten bewiesen werden soll, sich hinreichend klar ergeben wird. Dass es aber einen Zweck für den Fortschritt für diese, und einen andern für jene menschliche Gesellschaft gebe, und dass nicht für Alle ein Endzweck oder Ziel bestehe, kann nur ein Thor wähnen."

"Es ist jetzt also zu untersuchen: Was ist denn der Endzweck aller menschlichen Civilisation oder Staatsverbindung? Und damit das Gesuchte erhelle, muss man zunächst bemerken: wie es einen Zweck giebt, für welchen die Natur den Daumen an der Hand geschaffen hat, einen andern für die ganze Hand, einen noch andern für den Arm und endlich wieder einen völlig verschiedenen für den ganzen Menschen, so giebt es ein Ziel für den einzelnen Menschen, einen andern Zweck für die häusliche Genossenschaft, einen andern für die Gemeinde, einen andern für den Staat, einen andern für das ganze Reich und endlich einen und den besten von allen, zu welchem das ganze menschliche Geschlecht von Gott durch seine Thätigkeit, welche die Natur ist, in das Dasein gerufen worden ist. Man muss nun zunächst wissen, dass Gott und Natur Nichts zur Trägheit und Ruhe geschaffen; vielmehr Alles, was ins Dasein tritt, ist da für eine bestimmte Thätigkeit oder Wirksamkeit. Denn nicht ein erschaffenes Wesen ist der Endzweck des Schöpfers, insoweit er schaffend ist, sondern der Zweck des Schöpfers ist hierbei die eigenthümliche Thätigkeits- und Wirksamkeits-Sphäre solches Wesens, und es steht fest, dass diese eigenthümliche Thätigkeitsäusserung nicht wegen des Wesens, sondern dieses jener Thätigkeit wegen Dasein hat. Es giebt daher auch eine bestimmte Thätigkeits-Sphäre für die ganze menschliche Gesellschaft, zu welcher dieselbe bei der grossen Mannichfaltigkeit der Dinge eingerichtet und geordnet worden ist. Zu diesem Ziele aber kann nicht ein einzelner Mensch, oder eine einzelne Haus-

genossenschaft, oder eine Gemeinde, Staatsgemeinschaft, oder ein einzelnes Reich gelangen. Welches nun dieses Ziel sei, wird sich zeigen, wenn das Nöthige über die natürliche Anlage, Urkraft und Fähigkeit der ganzen Menschheit dargethan ist."

"Ich behaupte nun, dass keine Kraft, an welcher mehrere der Art nach verschiedene Geschöpfe theilnehmen, der letzte Endzweck für die dem einzelnen jener Geschöpfe innewohnende und ihm von der Schöpfung mitgetheilte Anlage sein kann. Denn da solches Letzte das Artbildende ist, so würde folgen, dass ein einziges Wesen oder Sein mehreren Geschöpfen mitgetheilt worden sei, was unmöglich der Fall sein kann. Es giebt also bei dem einzelnen Menschen keinen letzten selbständigen (für sich bestehenden) Endzweck, wenn man ihn als einfaches Wesen nimmt, weil er solches mit allen Elementarstoffen gemein hat; auch als zusammengesetztes Wesen genommen kann man dem Einzelmenschen keinen selbständigen Endzweck beimessen, denn jene Eigenschaft theilt er auch mit den Naturdingen; auch nicht als empfindendes beseeltes Wesen genommen kann der Mensch eine besondere Bestimmung haben, denn diese Eigenschaft theilt er mit den Pflanzen; auch nicht als begehrendes Geschöpf, denn diese Eigenschaft hat er mit den Thieren gemein; sondern letzter Endzweck oder Bestimmung oder Uranlage, die ihm der Schöpfer gegeben hat, ist der vervollkommnungsfähige Intellect. Diese Eigenschaft, dieses Wesen kommt, ausser den Menschen, keinem andern Wesen, weder nach Oben, noch nach Unten, zu. Es giebt allerdings auch andere Wesen, welche mit den Menschen die Vernunft gemein haben, ihr Intellect ist aber nicht, wie beim Menschen, ein in Entwicklung begriffener. Solche Wesen sind blosse Vernunftwesen und nichts anderes, und ihr Wesen und ihre eigenthümliche Beschaffenheit besteht darin, dass sie wissen, und zwar ohne Unterbrechung; andernfalls würden sie nicht ewig dauernde Wesen sein. Es ist also klar, die letzte Bestimmung und der Endzweck der Menschheit

ist nach ihrer Uranlage die Kraft des Intellects, welcher der Entwicklung fähig ist."

"Diese Fähigkeit kann nun von Einem Menschen oder Einer der oben genannten menschlichen Genossenschaften nicht in ihrem ganzen Umfange ins Werk gesetzt, realisirt werden; es ist eine grosse Menge von menschlichen Geschöpfen nöthig, durch welche sich diese Fähigkeit darlegen, in die Wirklichkeit einführen kann; ebenso wie eine grosse Menge von erschaffenen Dingen nothwendig ist, damit sich die Urkraft und Fähigkeit der ganzen ersten Materie immer ins Leben und in die thatsächliche Wirklichkeit verwandeln könne. Mit dieser Ansicht stimmt auch Averroës in dem Commentar über die Bücher von der Seele überein."

"Die Urkraft, Uranlage, von welcher ich spreche, geht nicht nur auf universelle Formen oder Arten, sondern auch in gewisser Ausdehnung auf besondere Gestaltungen, weshalb man zu sagen pflegt, dass die speculative Vernunft durch eine gewisse Ausdehnung zu einer praktischen Thätigkeit werden kann, deren Endzweck im Handeln und Machen besteht. Dies erwähne ich in Bezug auf die Dinge, welche durch Handeln des Menschen ins Werk gesetzt, z. B. welche durch die Staatsklugheit geordnet werden, und in Bezug auf diejenigen, welche nach Kunstregeln und in gewerblichen Thätigkeiten ausgeführt werden, welche aber alle der Speculation, dem Intellect, als der besten Kraft dienen, zu welcher die Güte des Schöpfers das Menschengeschlecht ins Dasein gerufen hat. Hieraus allein schon ergiebt sich für den Staat jene Regel, dass diejenigen, welche sich durch Intellect auszeichnen und hervorragen, den Andern von Natur zu befehlen haben und befehlen sollen."

"Es ist hinreichend dargethan, dass das für das Menschengeschlecht (im Ganzen aufgefasst) bestimmte besondere und ihm eigene Werk darin besteht, immer die ganze und volle Urkraft und Anlage zur Vernunftentwicklung im Bereiche aller Möglich-

keiten zu entwickeln und in Ausführung zu bringen, und zwar zunächst durch Speculation (Denken), und dann nach diesem Denken durch Handeln, in dem Wege und vermittelst der Ausdehnung des Denkens, d. h. Anwendung des Gedachten. Und da es beim Ganzen ebenso wie bei den Theilen sein muss, und da bei dem einzelnen Menschen zutrifft, dass er in der Musse und Ruhe an Klugheit und Weisheit vollkommner wird, so ist es klar, dass auch das ganze Menschengeschlecht bei Frieden und Ruhe sich in der ihm bestimmten Thätigkeit (welche eine ganz Gottähnliche ist, nach jenem biblischen Ausspruche: Du hast ihn wenig niedriger als die Engel gestellt) am freiesten und leichtesten bewegt. Hieraus geht deutlich hervor, dass allgemeiner Frieden das Beste unter Allem ist, was zu unserm Glücke angeordnet und eingerichtet werden kann. Hiermit hängt es auch zusammen, dass den Hirten (bei Christi Geburt) nach dem Evangelium vom Himmel herab mit Engelsstimmen erschallte: Friede! Nichts von Reichthum, nichts von Freuden dieser Welt, von Ehren, langem Leben, Gesundheit, Körperkraft, Schönheit. Damit hängt es auch zusammen, dass Christus, das Heil der Menschheit, den Gruss an die Jünger sich erwählt: Friede sei mit Euch! Denn es ziemt sich für den höchsten und grössten Erlöser der Menschen auch den höchsten und grössten Gruss, den es giebt, zu wählen. Diese Sitte wollten auch seine Jünger ferner aufrecht erhalten, auch Paulus, wie Alle wissen. Aus dem Obigen ist nun klar, auf welche Art das Menschengeschlecht besser, ja am besten zu dem Ziele gelangt, welches für dasselbe bestimmt ist. Daraus folgt weiter, dass auch der nächste Weg erkannt ist, auf welchem und durch welchen man zu demjenigen gelangt, zu welchem als zu dem letzten Endzweck alle unsere Thätigkeiten zu ordnen und einzurichten sind. Dieser Weg kann nur der allgemeine Frieden unter den Menschen sein."

Die zweite Stelle aus Dante's Schrift von der Monarchie, welche hierher gehört (der Schluss des dritten Buchs) lautet so: "Der Mensch allein unter den Geschöpfen hält die Mitte zwischen dem Unvergänglichen und dem Vergänglichen, dem für Verderbniss Zugänglichen und dem ihr Unzugänglichen. Deshalb wird er mit Recht von den Philosophen mit dem Horizonte verglichen, welcher in der Mitte von zwei Hemisphären steht. Der Mensch, nach den beiden Seiten seines Wesens betrachtet, nämlich in Beziehung auf Seele und Körper, ist der Verderbniss unterworfen, wenn man ihn von der einen Seite, nämlich in Beziehung auf den Körper betrachtet, und ist der Verderbniss unzugänglich und nicht unterworfen nach der andern Seite, nämlich nach der Seele. Deshalb sagt der Philosoph, im zweiten Buch von der Seele, sehr wahr von dem Menschen, soweit er unverderblich: "Nur dies (nämlich die Seele) wird vom Menschen übrig bleiben und als das Beständige, Ewige sich von dem vergänglichen und der Verderbniss unterworfenen Theile, nämlich dem Körper, abtrennen." Wenn also der Mensch ein Mittelwesen zwischen verderblichen und unverderblichen Wesen (corruptibilia et incorruptibilia) ist, so wird derselbe, weil jedes auf der Grenze oder in der Mitte von zwei Gebieten befindliche Wesen die Natur von beiden Grenzgebieten oder Wesen annehmen muss, auch diese Erscheinung in seiner Natur zeigen. Und da jedes Naturwesen zu einem bestimmten Endzweck geschaffen und eingerichtet ist, so folgt, dass der Mensch einen doppelten Endzweck habe. Wie er allein unter allen irdischen Geschöpfen an der Verderblichkeit und an der Unverderblichkeit Theil hat, so ist er allein unter allen Geschöpfen zu zwei Endzielen eingerichtet, nämlich zu einer Bestimmung als verderbliches und zu einer solchen als unverderbliches Wesen."

"Zwei Ziele hat also die nicht irrende Vorsehung dem Menschen zur Erstrebung hingestellt, das Ziel der irdischen Glück-

seligkeit, welche in der Ausübung der der Menschheit erreichbaren Tugend und Vollendung, und das Ziel des ewigen Lebens, welches im Genusse des göttlichen Anschauens besteht, zu welchem letztern Ziele die eigene Kraft des Menschen, ohne Hülfe des Lichts von Oben, nicht gelangen kann, und welches nur durch das himmlische Paradies der Erkenntniss und Anschauung geboten wird. Zu diesen beiden Glückseligkeitsgebieten, als zwei verschiedenen Zielpunkten, müssen nun nothwendig verschiedene Wege führen."

"Zu dem erstern gelangen wir durch philosophische Beweise, wenn wir ihnen nur willig folgen, indem wir nach sittlichen und vernünftigen Kräften und Gründen handeln. Zum zweiten Gebiete gelangen wir nur durch unmittelbar eingegebene Beweise oder Offenbarungen, wenn wir uns ihnen nur dadurch willig hingeben, dass wir in Gemässheit der sogenannten theologischen Tugenden leben, d. i. in Glauben, Liebe, Hoffnung. Diese Schlussziele aber und die Wege, obschon sie uns offen stehen und ganz klar gezeigt sind (und zwar jene von der menschlichen Vernunft, welche uns durch die Philosophen vollständig gelehrt und entwickelt worden ist; diese von dem heiligen Geiste, welcher durch die Propheten und Verfasser der heiligen Schriften, durch den ihm gleich ewigen Sohn Gottes, Jesus Christus, und durch dessen Jünger die übernatürlichen Wahrheiten, welche uns nothwendig sind, uns geoffenbart hat), würden doch von der menschlichen Begierde und Leidenschaft gänzlich niedergetreten und unkenntlich gemacht werden, wenn nicht die Menschen, während sie, wie wilde Pferde nach ihrer thierischen Lust sich frei umhertreibend, in Zaum und Zügel auf dem Wege erhalten würden. Der Mensch bedurfte deshalb einer doppelten Führung, je nach seinem doppelten Ziele, welches oben erwähnt ist, nämlich des Papstes (Pontifex), eines obersten Seelsorgers, welcher nach den unmittelbaren Gottesoffenbarungen das Menschengeschlecht

zum ewigen Leben zu leiten hat, und des Kaisers (Reichsoberhaupts), welcher nach den Lehren der Weisheit und philosophischen Gründen die Menschheit zu ihrer zeitlichen Glückseligkeit auf der Erde zu führen hat. Da nur Wenige und auch diese mit allzu grosser Mühe in diesen Hafen gelangen können, wenn nicht die Wogen der ungedämpften Begierde (des Egoismus) sich beruhigt haben, und das menschliche Geschlecht erst zu der Ruhe des Friedens gekommen ist und darin ausruht, so ist das die Standarte, nach welcher der Regierer des Weltreiches (curator orbis), welcher der römische Kaiser genannt wird, hinsteuern muss, dass Jeder nämlich auf der irdischen Laufbahn zunächst frei in Frieden leben möge."

In diesen beiden vorausgeschickten Stellen aus Dante's Schrift von der Monarchie ist allerdings den Worten nach nichts als die Gottes- und Weltanschauung und das politische System des Mittelalters, wie es sich durch die aristotelische und scholastische Philosophie einerseits und durch die christliche, römisch-katholische Glaubenslehre andererseits ausgebildet hatte, enthalten. Wenn man aber in die Entwicklung Dante's weiter eingeht, so zeigt sich uns, im Vergleich mit vielen darauf bezüglichen Stellen der Göttlichen Komödie, ein ganz anderes Glaubens- und politisches System, als das Mittelalter darin gefunden hat, und ich muss gestehen, dass ich Dante mit gleicher Begeisterung, wie sein Apologet, der Abbé Benedetto Castiglia, aber nach einer ganz andern Seite hin, als den Verkünder einer neuen Auffassung des Christenthums betrachte, nämlich als der reinsten und wahrsten Weltreligion, als das Panier, um welches sich die gläubige Menschheit zu sammeln hat, um zu ihrem Ziele zu gelangen, und auf welches die Menschheit als auf das wahre Licht nur hinzublicken braucht, um zur innern Seligkeit, zur Anschauung der Einheit, zur Wahrheit und Freiheit des Geistes zu gelangen, d. h. Gott selbst zu schauen, soweit es der Mensch vermag, wie er selbst, Dante, zuletzt am Ende seiner Wande-

rung und seines Fluges durch die Himmelssphären an der Hand seiner Jugendgeliebten Beatrice Gott mit menschenähnlichem Angesicht erkannt und geschaut hat. — Ich finde aber auch in Dante's "Göttlicher Komödie" die bestimmtesten Andeutungen ausgesprochen, dass ihm die verknöcherten Formen des römischen Kirchendienstes so wenig als die mythischen Vorstellungen der katholischen Glaubenslehre als der wesentliche Inhalt und die Kernidee des Christenthums erschienen sind, und dass er sich zwar bei seiner Wanderung durch die Hölle, das Fegefeuer, das irdische Paradies und das himmlische Paradies diesen Vorstellungen äusserlich angeschlossen, dabei aber die Erscheinung des Christenthums in rein moderner protestantischer Auffassung behandelt hat; dass er endlich, was sein politisches System anlangt, zwar von den beiden obersten Gewalten des römischen Kaiserthums deutscher Nation und des römisch-katholischen Papstthums, als von den durch die Vernunftnothwendigkeit gebotenen Führern der Menschheit spricht, im Grunde genommen aber als wahrer Seher und Prophet, als Dichter, Philosoph und Staatsmann den jetzt nach 500 Jahren erst in das Leben tretenden germanisch-christlichen Culturstaat als Ideal im Sinne gehabt und in seiner Schrift "De monarchia" sowohl wie in seiner "Göttlichen Komödie" an manchen Stellen vorausverkündigt hat. Um dies letztere zu zeigen und namentlich auch, um zu beweisen, dass Dante nicht das Papstthum, namentlich das infallible Papstthum, für eine göttliche Einrichtung zur Einheit des Menschengeschlechts, ja nicht einmal für eine von der menschlichen Vernunft gebotene gehalten hat, braucht man nur die Schlussworte der letzten der beiden oben citirten Stellen aus dem Buche "Von der Monarchie" mit dem Vorhergegangenen aufmerksam zu vergleichen. Des Kaiserthums, oder vielmehr des *Curator orbis* erwähnt er als eines nothwendigen Führers zur irdischen Glückseligkeit der Menschen, bemerkt dabei aber ausdrücklich, dass seine Regeln und Vorschriften

immer den Orten und Zeiten gehörig angepasst sein müssten. Die Vorschriften und Anordnungen zur ewigen Seligkeit aber sollen, während er früher des Papstes oder des "Pontifex" als des Leiters der Menschen zur ewigen Seligkeit erwähnt hat, nach den Schlussworten nur von Gott als oberstem Herrn des Weltalls gegeben werden, weil nur dieser Alles geschaffen und Alles als gegenwärtig vor seinen Augen übersehe, mithin allein die Mittel zur ewigen Seligkeit zu wählen und die von uns gewählten zu bekräftigen und zu bestätigen habe, so dass Er allein die Kirche regiere und leite.

Diese allein richtige und rationale Anschauung von dem Verhältniss der Kirche zur Staatsgewalt, wonach die Kirche in ihrer äussern Erscheinungsform lediglich unter dem Schutz des Staates, d. h. unter der äussern, anordnenden, leitenden, organisirenden, beaufsichtigenden und bestätigenden Gewalt des Staates, unter der alleinigen, ausschliesslichen Macht und Hoheit der Reichsregierung, unbeschadet der Eigenthümlichkeiten einzelner Orte und einzelner Gemeinden und Staaten, Fürsten und Völker zu stehen hat, während sie in ihrer innern Verfassung und Verwaltung selbstständig nur die ewige Seligkeit der Menschen im Auge haben, und dabei sich nach dem Texte des Glaubens und den unmittelbaren Enthüllungen und Offenbarungen Gottes durch die Propheten und Verfasser der heiligen Schriften, durch den Heiligen Geist und die Lehre Christi und seiner Jünger richten soll — dieses durch und durch freisinnige und moderne Verhältniss zwischen Staat und Kirche, welches die individuelle moralische und religiöse Freiheit jedes Einzelnen und die freie Bewegung der Kirche innerhalb ihrer Sphäre vollständig sichern und nur mit den Anforderungen der bürgerlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Organisation im Staate in Uebereinstimmung setzen und erhalten will, jedoch unter dem Schutze und der Oberaufsicht der Staats-

regierung, ist von Dante vollkommen richtig schon angedeutet und auseinandergesetzt.

Dante wollte in den Schlussworten nicht wieder den Papst als nothwendigen Führer der Menschheit erwähnen; übergehen konnte er ihn vorher nicht ganz, nach damaligen Verhältnissen. Er wäre verflucht und verketzert worden, wenn er dies gethan hätte, da damals der Papst die Sonne und der Kaiser der Mond für die Menschheit war. Es braucht zu seiner Rechtfertigung nichts weiter hier angeführt zu werden, als was der alte erfahrene Expremierminister Frankreichs, Guizot, in seiner neuesten Schrift: "Méditations sur la religion chrétienne et sur les rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits", so eindringlich und klar auseinander gesetzt hat, dass man in der That nicht wohl begreift, wie das Papstthum jetzt noch darauf gerathen kann, das Dogma von der Unfehlbarkeit der Menschheit vermittelst des Vaticanischen Concils in Rom octroyiren zu wollen, nachdem das absolute Königthum längst darauf verzichtet hat, ohne Rath und Anhörung der Volks- und Landesvertreter das Wohl der Staatsbevölkerung zu leiten und die Menschen ohne und gegen ihren Willen zum Ziel ihres irdischen Glückes zu führen.

Die bezügliche Stelle aus dem citirten Werke des grossen französischen Staatsmannes ist die folgende. Nachdem der Verfasser auseinandergesetzt hat, dass sich das Christenthum vollständig in Einklang mit den moralischen und politischen Principien, welche seit 1789 die bürgerliche Freiheit und die jetzigen Staatszustände herbeigeführt haben, befindet, dass ferner auch der Katholicismus, theils durch seine höhergestellten und erleuchteten Vertreter, mit Hülfe ihres Zeitungsorgans, des Correspondant, theils durch die niedere Geistlichkeit in Städten und Dörfern, welche mitten im Volke leben und mit ihm verwachsen sind, sich die Einrichtungen jener bürgerlichen Freiheit

zu Nutze mache, um wieder zur alten Herrschaft über die Gemüther der Menschen zu gelangen, muss er constatiren, dass dennoch gegenwärtig zwischen der modernen bürgerlichen Gesellschaft und dem Katholicismus über die allgemeine Freiheitsfrage der Menschheit ein heisser Kampf gekämpft wird, dessen Ausgang noch ganz unentschieden ist. "Es giebt (fährt er fort) für diesen Kampf und diese Aufgabe der Feststellung des Verhältnisses zwischen der Staats- und der Kirchengewalt nur zwei ernstliche und Erfolg versprechende Lösungen; die eine ist das intimste Bündniss zwischen Staat und Kirche, mit Bedingungen, welche, indem sie die bürgerliche Freiheit und die religiöse Freiheit strenge auseinander halten, für den Einzelnen die religiöse Freiheit im Staate und innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ebenso vollständig sicherstellen, wie die innere Selbstständigkeit der Kirche, im Punkte des Glaubens und der innern religiösen Einrichtungen. Die andere Art der Lösung ist die vollständige Trennung der Kirche vom Staate und ihre völlige Unabhängigkeit von einander."

"Dass die Kirche das Bündniss mit dem Staate der vollständigen Freiheit und der Abtrennung und Isolirung vom Staate vorzieht, begreife ich. Sie hat darin vollkommen Recht. Das Bündniss mit dem Staate ist für sie ein äusserer Beweis ihrer Stärke, ein Mittel zum Einfluss, ein Pfand für ihre Würde und ihre Lebensdauer. Die völlige Trennung schafft nichts weiter für die religiösen Einrichtungen und Anstalten, insbesondere für die Geistlichkeit, als eine höchst veränderliche und zweifelhafte äussere Lage; sie würde eine im Wesentlichen ganz demokratisch organisirte Kirchenregierung schaffen, welche das Kirchenregiment und dessen Träger unter die Herrschaft der Ideen und Willensmeinungen der Bevölkerung stellen würde, bei Weitem mehr, als diese unter dem Einfluss ihrer geistlichen Obern stehen möchte. Besonders würde sich diese Einrichtung des

Kirchenregiments durchaus nicht mit der Art der Entstehung, dem Grundprincip und der hierarchischen Verfassung der katholischen Kirche vertragen; sie darf die Separation durchaus nicht eher annehmen, als beim Vorhandensein eines dringenden Bedürfnisses und Interesses der sittlichen Ordnung, wo ihre Unabhängigkeit und Freiheit unbedingt nothwendig zum Heil der Menschen werden könnte. Allein die katholische Kirche täusche sich hierbei nicht selber. Die Ordnung der Kirchengewalt im Bündniss mit der Staatsgewalt hat auch Bedingungen, ohne welche sie (die Kirche) den Vortheil, den sie davon hofft, nicht erlangen könnte. Es muss, damit das Bündniss ein ernstes und Erfolg habendes werde, ein grosses Maass von Uebereinstimmung in Bezug auf die wesentlichen Grundlagen der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer beiderseitigen Regierungsgewalten, welche sie repräsentiren, vorhanden sein. Wenn die beiden Gesellschaften und ihre Vorstände und Regierungen nicht ihre gegenseitigen Grundlagen feststellen, wenn sie sich gegenseitig verläugnen und mitten in ihrer Verbindung einen offenen oder geheimen Kampf unterhalten wollen, dann, ja dann werden die guten Wirkungen ihrer engen Verbindung wegfallen und das Bündniss selbst würde blossgestellt und der Lächerlichkeit Preis gegeben sein. Die zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Ländern Europas abgeschlossenen Verträge zwischen Staat und Kirche sind nur ausführbar und von Erfolg begleitet gewesen, weil ein grosses Maass von Uebereinstimmung zwischen den Grundeinrichtuugen der beiden vertragschliessenden Theile vorhanden war; sie gingen wohl in bestimmten Punkten auseinander, sie mussten sich gegenseitig Concessionen machen und sich Bürgschaften für die Zukunft geben, im Ganzen aber erkannten sie sich gegenseitig an und verhielten sich aufrichtig gegen einander. Der Friede war der Ausgangspunkt, von welchem ihre Allianz ausging, und die Punkte, in denen sie

nicht einig waren, bezogen sich nicht auf Existenz- und Lebensfragen des einen oder des andern Theils. Es genüge, einen Blick auf die Geschichte der katholischen Kirche in Frankreich, der englischen Staatskirche, der lutherischen Kirche in Deutschland und Schweden zu werfen, um Obiges zu bestätigen; und was sich noch jetzt unter unsern Augen ereignet in Italien und in Oesterreich (in Betreff der Beziehungen zwischen Staat und Kirche), ist ebenfalls ein schlagender Beweis dafür. — In einer Zeit der Freiheit und Oeffentlichkeit und der unausgesetzten Erörterung, wo alle Dinge gedacht, gesagt, festgehalten oder widerlegt und bekämpft werden dürfen, ist es mehr als je geboten, dass ein Vertrag zwischen Staat und Kirche ernst und aufrichtig gemeint sei, d. h. dass beide sich anerkennen und sich als das ansehen, was sie sind (d. h. Menschen, welche nicht infallibel und nur auf dem Wege zur vollen Wahrheit und zur vollen Entwicklung der Menschheit befindlich sind), ohne alle Zweideutigkeiten und Hinterthüren. Im Angesicht der vorhandenen Bewegungen, welche darauf gerichtet sind, Alles offen zu legen und klar zu machen, im Angesicht der unaufhörlichen kühnen Angriffe von Seiten der Freiheit, ist eine Politik des Schweigens, des Hinhaltens, sich einander widersprechender Auskunftsmittel und Wege, und eines dumpfen und stummen Ankämpfens nicht anwendbar. Dies bringt die Staatsgewalt, welche sich auf das Bündniss verlässt, nur ausser Fassung und schwächt sie mehr, als sie auf die Dauer aushalten kann. — Ich für meinen Theil bin der Ansicht, dass die katholische Kirche ohne Gefahr, wenn auch nicht für ihre bisherigen Gewohnheiten, doch für ihre wesentlichen Principien und Grundlagen (d. h. ihre Cultusformen, ihre Hierarchie und ihre einheitliche monarchische Spitze im Papstthum), was die Kirchenverfassung betrifft, und für ihr Glaubenssystem, ihre Traditionen, neben der Heiligen Schrift, für ihren Heiligen- und Madonnen-

glauben, ihre Messopfer und ihre Monstranzen u. s. w., was die Kirchen- und Glaubenslehre selbst betrifft, sich in Frieden mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate und seinem Oberhaupte auseinandersetzen kann; wenn sie dieses Ziel aber nicht erstreben will, oder es nicht versteht, so würde das Verhältniss einer intimen Allianz mit dem Staate ihr mehr Schwächung und Gefahr als Vortheil bringen, und es würde ihr nur noch übrig bleiben, sich in die Arme der völligen Trennung und der völligen Unabhängigkeit vom Staate zu werfen, um dort Schutz zu suchen. (Ob sie ihn findet, lässt sich sehr bezweifeln.) Was den Staat betrifft, so würde das System der Trennung der beiden Gesellschaften, der bürgerlichen und der religiösen, ihn von vielen Lasten und Verlegenheiten frei machen. Es ist leicht zu sagen: Eine freie Kirche im freien Staate [3]); aber nach ihrer langen Verbindung, in der sie sich befunden, ist dieser Grundsatz leichter auszusprechen, als auszuführen; nicht allein bringt eine solche Trennung ungeheuer schmerzhafte Einschnitte ins Fleisch der Kirche und ihrer Diener mit sich; sie hat auch noch längerdauernde Folgen. Einmal losgelöst von jedem Band mit der bürgerlichen Staatsgewalt beschäftigen sich die Diener der Religion nicht mehr mit den Interessen der bürgerlichen Gesellschaft. Die religiösen Fragen und Angelegenheiten nehmen ihre Gedanken dann allein in Anspruch. In ihrer engen Verbindung mit der Kirche hat die Staatsgewalt lange Zeit hindurch eine sittliche Unterstützung von grossem Werthe gehabt. Sie kann diese Hülfe an der Kirche auch jetzt noch haben; freilich nur unter einer Bedingung, welche eine ganz neue und Hauptbedingung ist, nämlich: In dem gegenwärtigen Zustand der Ideen und der Sitten sind

---

[3]) Dies war die Devise des Grafen Cavour, freilich nachdem die Kirchengüter vom Staat eingezogen waren.

die guten Erfolge einer solchen Allianz mit der Kirche nur möglich, wenn die bürgerliche Staatsgewalt jeder Einmischung in die rein religiösen Fragen ganz fremd bleibt. Die vollständige Unabhängigkeit der Kirche und ihrer Häupter im Punkt des Glaubens und der innern Kirchendisciplin rechtfertigt und und reinigt allein ihren indirecten Beistand, den sie der Staatsregierung leistet."

"Die Allianz zwischen beiden Mächten konnte sich in frühern Zeiten, in gewissem Maasse, mit einer grossen Vermischung ihrer beiderseitigen Befugnisse und mit ihren beiderseitigen Ansprüchen auf Vorherrschaft vereinigen lassen; heut zu Tage kann sich nichts dergleichen herstellen lassen; keine der beiden Mächte würde die Oberherrschaft über die andere erlangen oder ihr Diener werden können. Die Fürsten und die Priester mögen sich hierüber nicht selbst täuschen. Ihre gegenseitige Unabhängigkeit und ihr unbestrittenes Regiment, für jede in ihrem Bereich, können allein ihrer Allianz die erforderliche Würde zu ihrer wahrhaften und dauernden Wirksamkeit verleihen. Alle Wege (der Untersuchung) führen mich auf dasselbe Ziel hin; auf alle Fragen haben die Thatsachen für mich dieselbe Antwort. — Die bürgerliche Freiheit bedarf des Christenthums, und das Christenthum bedarf der bürgerlichen Freiheit! Die christliche Religion ist der nothwendigste Alliirte für die moderne bürgerliche Gesellschaft, welche nun einmal frei sein will! Das Christenthum und die moderne Staatsgesellschaft haben gegenseitig, ich sehe es, Befürchtungen und Misstrauen. Diese sind aber nicht das unvermeidliche und natürliche Resultat der Principien, welche für die bürgerliche und für die religiöse Gesellschaft nöthig sind, auch nicht die Folgen ihrer Vertrags- und gesetzmässigen Beziehungen unter einander; sie sind aus den Fehlern entstanden, welche beide Gesellschaften gegen einander begangen haben, und der Kämpfe, die sie gegen einander geführt. Nur die Freiheit kann diese alten schlechten

Gewöhnungen und diese traurigen Erinnerungen bekämpfen. Um sie ganz verschwinden zu lassen, ist freilich noch etwas Anderes nöthig, als die blosse Freiheit. Aber ohne diese wird weder die bürgerliche noch die religiöse Gesellschaft ihr Ziel erreichen, welches der Friede ist in ihren gegenseitigen Beziehungen, sowie der moralische Fortschritt des Individuums und des Staates, auf dem Grund ihrer engen Verbrüderung oder ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit!"

Vergleicht man diese beredten Worte des frühern Premierministers Frankreichs mit den oben gegebenen Stellen aus Dante's Buche von der Monarchie, so findet man einen und denselben Grundgedanken über das Wesen des Staats und der Kirche und über ihr Verhältniss zu einander. Es ist rührend, diese Uebereinstimmung zu sehen bei zwei Männern, deren Schicksale so viel Aehnliches haben; von denen der eine, ein anerkannt grosser Staatsmann und Schriftsteller, der Parteiwuth in seinem Vaterlande zum Opfer fällt und verbannt wird, der andere, nach einer langen Reihe von Jahren, von seiner hohen Stellung als Leiter der Politik Frankreichs ebenfalls durch eine Revolution hinweggeweht und mit dem gröbsten Undank seines Vaterlandes belohnt wird. Beide können es, im Bewusstsein ihres Werthes und ihrer redlichen Absichten, nicht ertragen, von den Bessern ihrer Zeit und von der Nachkommenschaft falsch beurtheilt zu werden. Dante schreibt sein grosses Gedicht, die "Göttliche Komödie", d. h. das Schauspiel der Entwicklung des Menschen und der ganzen Menschheit in der Form einer Reise in die drei unsichtbaren Reiche des Jenseits; der andere schreibt acht Bände Memoiren als Material zur Geschichte seiner Zeit und ausserdem in neuester Zeit seine Betrachtungen über das Wesen der christlichen Religion und über deren gegenwärtige Lage, sowie über die christliche Kirche und die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft. — Beide grosse Männer suchen den Trost für die Zurücksetzung, welche sie

von ihren Zeitgenossen durch Missverständniss ihrer hohen und reinen Absichten erfahren haben, bei den Nachkommen und bei denjenigen Zeitgenossen, welche sie zu würdigen verstehen. — Beide verbreiten sich, wie sich ihnen das von selbst aufdrängte, über den Fortschritt und das Ziel der Menschheit und über das dabei zur Sprache kommende grosse Problem des Verhältnisses des Staates zur Kirche und dieser zum Staate. Beide erkennen in der freien Mitwirkung Aller am Staate unter der Leitung der Staatsregierungs- und der Kirchenregierungsgewalten die endliche Lösung des Problems. Aber das "Wie" oder die präcise Wortfassung ihres gegenseitigen Verhältnisses bleibt auch ihnen verborgen, weil es im Plane der göttlichen Vorsehung liegt, dass die Menschheit sich immerfort und unbeschränkt frei aus der Finsterniss und Unklarheit zum Licht und zur höhern Klarheit nach ihrem Ziele bewegen und entwickeln, aber dennoch nicht hier auf Erden zum vollen Anschauen der Wahrheit kommen soll, weil ja dann all' ihre Thätigkeit und ihr Streben aufhören und der Zweck der Schöpfung, die immer höhere Entwicklung des ganzen Universums und aller vernünftigen Wesen, welche es bewohnen, unerreicht bleiben würde. — Dies ist der Gedanke von Dante's Reise in der Göttlichen Komödie, in welcher er bei seinen Unterredungen mit den einzelnen Geistern die Hauptdogmen der katholischen Kirche ebenso wie die hauptsächlichsten sittlichen Fragen in einer allen gebildeten Völkern verständlichen Sprache zu erklären versucht. —

Er kann in der Mitte seines Lebens nicht weiter und will verzweifeln. Er hat sich in einem Walde von Zweifeln verirrt. Er will sich auf einen Berg begeben, wo die Morgensonne, das volle Licht des Tages, scheint; da treten ihm der Löwe, der Leopard und die Wölfin entgegen. (Der Löwe ist der König von Frankreich, welcher die freie nationale Entwicklung Italiens so wenig wie die Oberherrschaft des Kaiserthums und des römischen Reichs deutscher Nation in Florenz [Dante's Vater-

stadt und Schauplatz seiner Wirksamkeit als Staatsmann] leiden will. Dass unter dem Löwen der französische Karl von Valois, der Vertreter des Königs von Frankreich, gemeint ist, ergiebt sich ganz klar aus dem Paradies, Gesang VI, v. 100—106. Der Leopard ist schwarz und weiss gefleckt. Die Partei der guelfischen Edelleute, der schwarzen, welche es mit dem Papste in Rom halten, der weissen, welche mehr ihr eigenes national- und lokalaristokratisches Interesse im Auge haben. Die Wölfin ist das Papstthum oder die römische Kirche, welche es mit allen Fürsten und Völkern hält, je nachdem sie ihrem materiellen Vortheil dienen.) Da erscheint ihm Virgil, der Vertreter der wahren Dichtkunst und der reinen Lebensphilosophie. An seiner Hand steigt er hinunter in die Hölle bis zum Mittelpunkt, wo Alles Finsterniss, Laster, Verwirrung, Leidenschaft, Hass und Kälte, Trägheit und Schwere ist. Er verliert aber nicht die Sehnsucht nach Oben und deshalb kommt er wieder, nachdem er bis zur Mitte der Erde, bis zu der tiefsten Tiefe der Finsterniss und des Zweifels an Gott, herabgestiegen und die gefallene Menschheit von allen Seiten kennen gelernt hat, in die Höhe und gelangt endlich auf der andern Hemisphäre zum Berg der Reinigung; und immer mehr hierbei aufsteigend in das irdische Paradies, wo der Wechsel der Elemente und Stürme, d. h. das der Unbeständigkeit und der Leidenschaft unterworfene Wesen, in ihm theils durch eigene Kraft und guten Willen zum Steigen, theils durch die Leitung des sittlich reinen Dichters Virgil, seines Führers und Rathgebers, aufhört. Jetzt ist er so weit, dass sich ihm ein höheres Schauen aufthut. An der Hand seiner Jugendgeliebten Beatrice, der Repräsentantin der reinen menschlichen und zugleich göttlichen Liebe, und von selbst gehoben von der Gnade des Himmels, durchfliegt er nun die neun himmlischen Sphären, erkennt immer mehr, nur durch die Belehrung, die ihm seine Liebe (Beatrice) giebt, und durch das Licht der göttlichen Weisheit, welches den verschiedenen

Sphären je nach ihrer Kraft und Fähigkeit zufliesst, die Wahrheit; und er gelangt endlich in den Feuerhimmel, das Empyreum, wo er die Gottheit selbst und in ihr drei Regenbogen in drei Farben, welche immerfort in einander fliessen, erschaut und die Form und den Inhalt aller Dinge übersehen lernt, wie sie von der Gottheit in vollkommener und reiner Gestalt geschaffen werden, wie aber auch durch die eigene Schwachheit der Menschen und weil sie ihren freien Willen zum Guten und zur Einheit mit Gott nicht gebrauchen und nicht immer nach Ihm allein schauen wollen, die ausströmende Liebe und Güte sich nicht klar und deutlich erkennbar machen kann, sondern durch den Abfall des menschlichen Willens von dem Urbilde undeutlich und unerkennbar wird. Auch beim unmittelbaren Anschauen der Gottheit aber glaubt Dante das menschliche Angesicht zuweilen wieder zu erkennen. Der Abbé Castiglia erwähnt diesen Schluss der Reise Dante's wohl im zweiten Sendschreiben an Lamartine, aber er sieht nicht, dass Dante keineswegs (wie er ihm unterlegt) die Ansicht hegt, die Menschheit werde endlich einmal zum Ziele ihrer Vollendung "durch das Wort" gelangen[4]; sondern dass er sich bescheidet, die göttliche Wahrheit mit menschlichem Angesicht geschaut zu haben, und zwar nur mit Hülfe der Liebe, welche "die Sonne und die Sterne bewegt", und des Lichts, welches ihn nach ernsten treuen Kämpfen, Dulden und Wandern von dem Mittelpunkt der Erde und aus der tiefsten Finsterniss und Unklarheit aus Gnade höher emporgehoben hat, um ein reineres Licht und reinere Freude und Liebe zu kosten, als sie selbst im irdischen Paradiese genossen werden kann. —

Dass Dante, wie Castiglia wähnt, es für möglich gehalten habe, dass die Menschheit jemals, über das Christenthum hinaus-

---

[4]) Ob der Herr Verfasser das Wort jedes katholischen Priesters oder des unfehlbaren Oberpriesters der römisch-katholischen Kirche meint, ist nicht deutlich zu ersehen.

schreitend, zum vollen Anschauen der Wahrheit gelangen könne und werde, und zwar nur durch das Wort und dessen Wirkung auf die Menschen; dass ferner Christus nur zuerst das Wort der Einheit des Menschengeschlechts ausgesprochen; dass Christus und sein grösster Nachfolger, Paulus, dieses Wort in der Art hätte verkörpern und realisiren wollen, dass sich die Menschheit um die Person Christi als die Verkörperung der Gottheit in Menschengestalt schaaren und durch Hinschauen auf seine Person und auf seine Lehre der Menschenliebe und der Anbetung Gottes in der Wahrheit, ihre Einheit finden sollten; diese und noch andere Ideen, welche Castiglia im zweiten, dritten und vierten offenen Briefe an Lamartine in der Göttlichen Komödie findet; endlich die hohe Bedeutung, welche er dem Dante selbst, als Lehrer des reinen Menschenthums, beimisst, während Christus nur als der erste Verkündiger desselben bezeichnet wird, bei welchem diese Idee aus dem Gefühl und Herzen hervorgegangen sei, während Dante sie ins Wort gefasst und in ein System gebracht habe, — Alles dies ist nur subjective Ansicht des Abbé Castiglia, welcher dabei wohl etwas zu sehr mit französischer Lebhaftigkeit von dem Interesse seines Standes als Mitglied der katholischen Priesterschaft, welche durch die Macht "des Wortes" gern wieder zur Herrschaft über den Staat gelangen möchte, sich hat verleiten lassen, über sein Ziel hinaus zu gehen. Dass Dante selbst diese Ideen nicht hat darstellen wollen, dass er vielmehr das Christenthum als alleiniges und vernünftigstes Mittel zur Seligkeit der Menschen auf dieser Erde hat anerkennen und feiern wollen, ersieht man aus dem ganzen Bau der Göttlichen Komödie und der wichtigen Stellung, welche er Christus und Maria und den berühmtesten Heiligen, Ordensstiftern, Kirchenvätern, Päpsten und Kirchenlehrern im Paradiese anweiset. Dass Dante aber wirklich ein ächter, frommer Christ, wenn gleich daneben der aufgeklärteste Mann seiner

Zeit war, kann man mit einer einzigen Stelle aus dem Fegefeuer (Gesang III, V. 37 u. folg.) belegen:

Bethört ist, wer mit menschlichem Verstande
Den Weg ohn' End' erspähn will, den ein Wesen
In drei Personen geht in seinem Wirken.
Begnügt Ihr Menschen Euch bei dem "So ist es":
Denn wäret Alles zu versteh'n Ihr fähig,
Bedurft' es nicht Maria's mit dem Kinde —

(oder nach der Witte'schen wörtlichen Uebersetzung: "So brauchte nicht die Jungfrau zu gebären!")

Wohl sah't vergeblich solche Ihr verlangen,
Die, wenn je Einer, Frucht erwarten durften
Der Sehnsucht, die für sie nun ew'ge Qual ist,
Den Aristoteles und Plato mein' ich,
Und Andre mehr.

Dante verherrlicht und stellt hier das Christenthum als Mittel zum Seelenheil und zum Glücke der Menschen (im Gegensatz gegen die ungenügende Gottes- und Weltanschauung der gelehrtesten und weisesten Männer des hochgebildeten Griechenthums) so hoch, wie er es nur als der wärmste Verehrer desselben stellen kann; ohne die menschliche Geburt und Erscheinung Christi auf Erden in Abrede stellen zu wollen, was er in der gebrauchten Redewendung Virgil's: "Begnügt Ihr Menschen Euch mit dem: So ist es!" hinreichend durchblicken lässt, und ohne damit im Mindesten der christlichen Lehre von dem freien, absoluten, persönlichen Gott, der unmittelbaren Mittheilung seiner Geheimnisse an die Menschen, von dem Verhältniss Gottes zu jedem einzelnen Menschen und zur ganzen Menschheit und von der einzig richtigen, die Menschen durch die Liebe, Selbstaufopferung und Selbstverläugnung untereinander zusammenführenden Lebens- und Gemeinschaftsordnung, weit über die Grenzen des Familienbandes, Staatsverbandes, Nationalverbandes und aller übrigen besondern Verbindungen der Menschen hinaus, Eintrag thun zu wollen.

Dante's Grösse zeigt sich darin, dass er vor 500 Jahren schon so gedacht hat, trotz des Löwen, Leoparden und der Wölfin, welche ihn "im Walde" von dem Ersteigen des Berges und Lichte des Morgens abhalten wollten. —

Auch in politischer Beziehung müssen wir Dante als einen grossen Weisen, Seher und Vorausverkündiger der Gegenwart anerkennen. Wer erkennt dies nicht in den Auseinandersetzungen des Kaisers Justinian im VI. Gesange des Paradieses, im Sternenkreis des Merkur, Vers 118, wo die guten Geister sich versammeln, welche thätig waren, "um Ehre sich und Nachruhm zu erwerben" und so zu dem Dichter sprechen:

> Mit dem Verdienste unsern Lohn zu messen,
> Ist Theil von unsrer Freude; denn wir sehen,
> Dass kleiner er so wenig ist, als grösser [5]),
> Darum versüsset in uns die lebendige
> Gerechtigkeit so das Verlangen, dass es
> Zu keinem Argen je sich wenden kann.
> Mehrstimmiger Gesang tönt drunten süsser,
> So folgt der süsse Wohlklang dieser Räder [6])
> Aus der Verschiedenheit von unsern Sitzen.

Hierauf wird ihm die Perle gezeigt, welche den Himmel des Merkur mit seinem Lichte ziert. Es ist das Licht Romeo's (des Ministers des Herzogs Raimund Berengar), welcher für seine hohen Dienste mit Undank belohnt wurde und, nachdem er seinen Herrn und Fürsten selbst reich gemacht hatte, aus argem Verdacht gegen seine Treue und Ehrlichkeit, aus dem Amt entlassen ward, und alt und arm von hinnen gehen musste.

Mit gleichen und noch schönern Bildern lässt den Dichter auf dem Sterne des Jupiter, welcher den gerechten Richtern

---

[5]) D. h. dass uns stets das richtige und gebührende Maass des Lohnes von Oben zugemessen ist und wird.

[6]) Die Himmelskreise werden von Dante auch oft "Räder" genannt.

zum Aufenthalt angewiesen ist, im XIX. Gesange der Adler das Wirken der ewigen Gerechtigkeit, im Gegensatz der irdischen Gerechtigkeit, schauen. Nachdem er im XVIII. Gesange in einem wunderbar schönen Bilde, aus einer unzähligen Schaar von Lichtern (heiligen Geschöpfen), wie von hin und her und im Kreise fliegenden Vögeln eine Figur sich bilden gesehen hat, die in 36 Consonanten und Vokalen die Worte "Diligite justitiam" erkennen lassen, und eine Rede in sich enthalten, welche mit den Worten "qui judicatis terram" schliesst, sammeln sich die Lichter über den letzten Buchstaben, einem lateinischen M, und singen das Lob dem Gute, welches sie zu sich hinaufzieht! Aus ihnen bildet sich dann die Figur des Adlers, des Vogels des Jupiter und des Bildes der Gerechtigkeit, sowie auch des römischen Kaiserthums, und dieser Adler redet ihn mit seinem Schnabel im XIX. Gesange an, setzt ihm den Unterschied zwischen der irdischen und ewigen Gerechtigkeit auseinander, und schliesst mit den Worten:

Wie mein Gesang Dir unverständlich bleibt,
So ist's das ewige Gericht Euch Menschen!

Endlich ist hier noch die Belehrung zu erwähnen, welche Dante im Kreise der Venus über die Nothwendigkeit der verschiedenen Fähigkeiten und Lebensloose der Menschen auf der Erde erhält. Gesang 8, V. 122 f.:

Verschieden müssen
Die Wurzeln dessen, was Ihr wirkt, dann sein!
Die kreisende Natur, die gleich dem Siegel
Dem Wachs der Menschen ist, übt ihre Kunst;
Doch unterscheidet sie nicht Haus vom Hause!
Mit den Erzeugern würde die erzeugte
Natur stets auf demselben Pfade wandeln,
Wenn Gottes Vorsicht hier nicht überwöge. [7])

---

[7]) Dies können sich die englischen Staatsgelehrten merken, welche Kirche und Staat auf die Macht der steten Uebung und Gewohnheit, welche sie von den Vätern geerbt haben, gründen wollen. Vgl. Wrot-

Auf einem andern Sterne setzt ihm der demselben vorgesetzte Lenker des Kreises auseinander, dass sie (die auf die verschiedenen Sterne gesetzten Geister) alle zufrieden und glücklich seien im Anschauen der höchsten Liebe, welche sie Alle an sich ziehe und ihre Kraft ihnen mittheile, wenn sie auch in verschiedenen Graden ständen und auf verschiedene Weise das Licht von Oben erhielten. Vgl. auch: Gesang I, Paradies, V. 103 bis zu Ende: "Geordnet zu einander sind alle Dinge" u. s. w.

Hat Dante nicht offenbar in allen diesen Sentenzen und Bildern von der austheilenden Gerechtigkeit die richtig eingerichtete Staatsordnung des jetzt ins Leben tretenden Culturstaates schildern wollen, mit dem einem jeden Bürger sein verschiedenes Maass der Theilnahme an der gesammten Staatsarbeit und Staatsverwaltung, je nach seinen Kräften und Mitteln, Fähigkeiten und Berufsthätigkeiten, zu welchen er von der Natur bestimmt worden, angewiesen ist, nach der Devise "Suum cuique" ἴσον κατ' ἀξίαν! und mit der richtig abgemessenen Centralisation und Decentralisation, nach Maass der Einsicht und des Interesses aller besondern Kreise am Wohle des Ganzen? Ist nicht in der Ordnung der Himmelskörper, zu denen Dante aufsteigt, uns das Bild eines Staatswesens gezeichnet, in welchem die höchste Macht und Gnade nur vom höchsten Himmelskreise ausgeht und sich den einzelnen Kreisen in gleichem Maasse mittheilt, wenn gleich dieselben in verschiedenen Graden und Maassen an der allgemeinen Harmonie der Sphären Theil nehmen, mit ihren besondern Lenkern an der Spitze der einzelnen Kreise, welche zunächst nach ihren besondern und eigenthümlichen

---

tesley, Ueber Regierung und Gesetzgebung, London bei Murray, 1860, ins Deutsche übersetzt vom Verfasser dieses Aufsatzes, und herausgegeben 1869 in der Buchhandlung von Kortkampf in Berlin; desgl. meine dazu geschriebene Studie: Ueber die "naturalistische" Auffassung der Engländer vom Staat und Christenthum.

Kräften und Gesetzen sich bewegen und drehen, und doch auch willig und mit freudigem Gehorsam der Ordnung des Ganzen und dem allerhöchsten Willen, welcher sich ihnen aus dem obersten Kreise kund giebt, folgen? welche, obschon die verschiedensten Gemeinwesen und Organisationen bildend, doch alle auch zugleich nach einem ihnen gemeinsamen Gesetz und einer Grundverfassung für Alle leben und thätig sein wollen?

Und nun zum Schluss meiner Bemerkungen zu Castiglia's Schrift Folgendes:

1) Dante zeichnet uns nicht, wie der Abbé Castiglia uns belehren will, die drei katholischen Autoritäten, das Kaiserthum, das Papstthum und die über ihnen stehende Autorität der Weisheit, welche über die beiden erstern hinweg, d. h. über die Vorschriften der menschlichen Vernunft und Philosophie und über die positiven Glaubensvorschriften und Lehren der heiligen Schriften des Christenthums nur durch das Wort oder, wie Castiglia auch sagt: die öffentliche Meinung, die Menschheit zur Einheit und Wahrheit führen wird; sondern er zeichnet uns eine Ordnung, wo die Kirche für das Heil der Seele nach der Lehre des positiven Christenthums sorgt, jedoch die oberste Staatsgewalt, die Dante mit dem Curator orbis bezeichnet, nach Gerechtigkeit als Stellvertreterin Gottes auf Erden, als Schutz- und Schirmherrin des Ganzen zu regieren, also auch die Kirche in ihrer äussern Erscheinung zu ordnen und zu beaufsichtigen hat, weil ihr Reich nicht von dieser Welt ist, sondern sie nur mit der Pflege der göttlichen Geheimnisse sich zu beschäftigen hat.

2) Dante schildert nirgends, dass die Menschheit jemals durch "das Wort" aus eigener Kraft zur Vollendung gelangen könne, sondern nur, dass sie immer mehr an der Hand des Christenthums und des Staats mit unbeschränkter Entwicklungs- und Vernunftfähigkeit aus dem unbewussten Leben zum bewussten, aus der Unklarheit zur grössern Klarheit, aus

den Schranken und Banden des Individualismus und der natürlichen Ordnungen (der Familie, der Gemeinde und besonderer Staatsgenossenschaften und Nationalitäten) zum gemeinsamen Bundesreiche, d. h. zu einer höhern Einheit sich entwickeln und vorschreiten kann und soll, dass sie aber dennoch niemals zum vollen Anschauen der Wahrheit auf dieser Erde gelangen, sich vielmehr immer nur, auch bei einer höhern Aufklärung, Gott, als mit menschlichem Antlitz gebildet, vorstellen kann, obgleich sie durch das eigene reinere Anschauen Gottes, ohne Vermittlung, immer glücklicher und seliger werden kann, da sie dabei stets an Licht und Liebe zunehmen wird.

3) Das dritte Zusammentreffen der Völker, welches Castiglia im dritten offenen Briefe an Lamartine in nahe Aussicht stellt, ist, meiner Ansicht nach, noch sehr weit entfernt, wenn sich auch die Völker gegenwärtig durch manche Entdeckungen und Erfindungen näher gerückt sind! Nur durch die Sammlung der Völker um die Standarte, welche das Christenthum aufgepflanzt hat, durch einen Glauben an dessen innere beseligende Kraft werden dieselben eins werden, obgleich es dazu noch einige Zeit hat, und nur dann, wenn sie als ihren Führer zur irdischen Glückseligkeit einen Staat annehmen, der nicht wie das römische Papstthum und das römische Kaiserthum die reine Lehre des Christenthums zu seinem Herrschaftszweck und Vortheil benutzen und ausbeuten, sondern mit Licht und Liebe die andern Völker an sich zu ziehen und zu erziehen versteht. Dieser Staat, z. B. der christlich germanische Staat, nicht der römische Kaiser und Papst, wird dann an der Spitze aller Staaten und Völker stehen, und sein Oberhaupt Curator orbis mit Recht genannt werden. Unter ihm hat die Kirche die Menschen für ihr ewiges Seelenheil vorzubereiten und zu erziehen, nicht aber als eine Gewalt im Staate mit zu herrschen und zu regieren.

4) Dante hat nirgends gesagt, was Castiglia im vierten Briefe auseinandersetzt:

"Die Gottheit ist das Begreifen und Erkennen durch das Wort, die Anschauung durch dasselbe. Dies ist der Zielpunkt der Menschheit; dahin zu gelangen das ist: wiedergeboren werden."

"Das Wort ist die höchste und letzte Entwicklung der Naturthätigkeit. Alle vorhergehenden Entwicklungen durchkreuzen sich in ihm und verlaufen sich in dasselbe; je nachdem sie sich in dasselbe überleiten und in demselben neu erzeugen, stimmen sie in allen Graden ihrer Wiedererscheinungen miteinander. Dies ist der Schöpfungsakt, dies ist der Akt des Schauens, dies ist die Natur selbst, dies ist die Wahrheit!

"Die Fassung in das Wort ist der Ursprung des Menschenthums, seine Aufklärung und Cultur, sein Leben."

"Diese misskennen und falsch verstehen, das ist der Sündenfall, der Abfall, die Sklaverei."

"Dieselbe wiedererkennen, das ist die Wiederauferstehung, die Erlösung, die Freiheit. Mit Hülfe der Fassung ins Wort entsteht der Geist. Durch dasselbe gelangt derselbe ins Leben, zum Schauen, zur Weiterentwicklung. Dieser Geist ist das Unsichtbare, das dunkle und finstre Reich, aus welchem aber sich die Vernunft erzeugt, entwickelt und vollendet. Das Eintreten, das Leben, das Schauen, die Entfaltung aus diesem Unsichtbaren ist nur möglich durch seine Zeichen. Diese Zeichen sind in der Stimme gegeben. Das Anschauen mittelst der Stimme, das ist die göttliche Ahnung. Die Wissenschaft und Kenntniss dieser Zeichen ist also die Kenntniss vom Göttlichen."

"Das Christenthum hat zuerst verkündigt, dass das Wort der Anfang, Gott das Licht, der Weg und das Leben ist. Es zeigte uns die Gottheit durch Vermittlung der Verschiedenheit der Sprachen. Diese sind verschieden in ihren Lauten, aber gleichbedeutend in ihrem Sinn. Ihr unsichtbares Princip ist

eins und dasselbe; vermittelst dieses Unsichtbaren entsteht, lebt, entwickelt, offenbart sich die Einheit des Geistes, die Einheit der Menschheit, der innere leibliche Zusammenhang der Völker. Die Verkündigung des Christenthums ist nicht verstanden worden. Dante überkam es in dieser Art; aber die Freiheit, Brüderlichkeit, der Frieden, die Liebe, welche das Christenthum selbst bei diesem unrichtigen Verständniss immer gelehrt hat, begeisterten Dante. Er fand, dass dieses auf der Höhe der höchsten menschlichen Vernunftfähigkeit liege."

Indem der Verfasser diese ontologische Auseinandersetzung bis zum Schluss seines vierten Briefes fortsetzt, behauptet er, dass in dem Worte sich die Gottheit den Menschen offenbare, und dass, wenn das Wort, durch welches alle Sprachen sprechen, sich enthüllt haben werde, alle Sprachen eine sein würden, und dass in dieser dann auch der Geist, die Vernunft, die Wahrheit und damit die Einheit und der Zusammenhang der Menschheit hergestellt sein werde. Erst dann würden Christus und Dante verstanden werden. Dieser Zeitpunkt sei jetzt nahe, man müsse sich bemühen, ihn ganz herbeizuführen und nicht wie Lamartine die jungen Leute davon abhalten, die Propheten, wie Dante, zu studiren. Damit schliesst Castiglia seinen vierten Brief.

Ich kann meines Theils diese ganze mystische und ontologische Explication des katholischen Auslegers von Dante's Gottesanschauung nicht theilen. Sie ist ein blosser Versuch, das Wesen und Wirken Gottes zu ergründen und zu erklären, statt sich fromm und gläubig der einfachen Lehre des Christenthums anzuvertrauen. Dante hat diese Lösung des Räthsels aller Räthsel nicht versucht und versuchen wollen. Er hält seinen Glauben an den von Christus verkündigten, persönlichen, absoluten Gott, welcher die Welt und die Menschheit erschaffen hat, fest, und schildert in seiner Göttlichen Komödie nur den Gang der Entwicklung der Menschheit nach ihrem Ziele, welches

sie zu erstreben hat, ohne dass er dessen Erreichung, die Anschauung von Gott selbst, in Aussicht stellen will. Allen diesen theosophischen Versuchen ist er fremd. Er will nicht die Entstehung des Christenthums erklären, sondern er will die Menschen an der Hand des Christenthums zur ewigen Glückseligkeit, und an der Hand des Staats zur irdischen Glückseligkeit führen; das letztere dadurch, dass Alle nach ihren Kräften und Mitteln, nach ihrem Beruf und ihrer Stellung am Staate mitarbeiten, aber unter Leitung eines menschlichen Oberhaupts, als Stellvertreters Gottes auf Erden. Alle diese Versuche, das Christenthum und dessen Entstehung, sowie die Entstehung und das Ziel der Menschheit naturalistisch zu erklären, sind nicht zu billigen. Das Christenthum mit seinem innern Gehalt, mit seiner Anschauung von einem lebendigen persönlichen Gott, welcher sich unmittelbar, ob auch ohne Wunder und ohne Eingriffe in die Naturgesetze, den Menschen und auch der ganzen Menschheit unsichtbar, aber immerfort offenbart, von der völligen moralischen Freiheit und Selbstständigkeit des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit, endlich mit seiner Menschenliebe und völligen Selbstaufgebung und Aufopferung für das Wohl der andern Menschen, — es ist eine so erhabene Idee, dass ohne über die göttliche Person Christi zu grübeln und das Werden und Wirken der Gottheit in den Menschen und der Menschheit zu untersuchen, dieser Glaube von allen Menschen ohne Ausnahme, nachdem er einmal in die Welt getreten ist, gläubig als eine unmittelbare Offenbarung Gottes von allen Völkern angenommen werden wird, und dadurch wird die Einheit der Menschen und der Friede unter ihnen sich von selbst einfinden, wenn der Menschheit dieses Loos überhaupt von Gott beschieden ist. Suchen wir in Dante nicht mystische Räthsel, sondern nur die erhabenste Apotheose des Christenthums, und des Ganges der Menschheit aus der Unklarheit und Leidenschaft zur Klarheit, zur Liebe und zum Licht, und zwar im Bilde der Reise des Dichters

durch die drei unsichtbaren Reiche, wie sie die christliche Kirche als die drei Phasen der Entwicklung der Menschheit in ihren Dogmen und Symbolen dargestellt hat. Erfreuen wir uns ungestört an dem hochpoetisch gedachten und ausgeführten erhabenen Schauspiele der Menschheit auf ihrem Gange zur Gottähnlichkeit, und alle Gegner und Neider Dante's werden der Unsterblichkeit des grossen Dichters nichts anhaben, und derselbe wird mit dieser seiner Weltpoesie beigetragen haben, die allgemeine Weltversöhnung einzuleiten. Es geht unserm grossen Sänger des Christenthums und der Menschheit gerade so, wie es Shakespeare und Goethe ergangen ist. Viele hochgestellte Männer der Wissenschaft, der Kunst, des Staats und der Kirche, welche sich in ihrem Sündenbewusstsein nicht ganz sicher fühlen, möchten die drei grossen Dichter als erhaben über das positive Christenthum hinstellen, um, unter dem Mantel dieser Heroen, bei ihren Zeitgenossen sich wegen ihres Mangels an Religiosität zu rechtfertigen. Dieser Versuch wird ihnen aber nie gelingen.

In Bezug auf den grössten dramatischen Dichter aller Zeiten und Völker, Shakespeare, haben dies zwei neuere Schriften vortrefflich dargethan. Vgl. Shakespeare in seiner Wirklichkeit, von Dr. J. C. F. Flathe; II. Theil: "Macbeth", S. 18 f., wo es heisst: "Auf einem ganz andern Standpunkt, auf dem Standpunkt der Vernunft und des Christenthums, finden wir den Dichter überall; der Teufel kommt nur zu dem, der ihn zu sich eingeladen. Ein Abfall vom Göttlichen tritt ein, wenn der Mensch sein eigenes Herz wegwendet von dem Wesen, dem seine Liebe angehören sollte. Das Böse wird nur dann lebendig in der Brust, wenn der Mensch die angeborene Reinheit ausgetrieben und Unholden die Thore seiner Innenwelt muthwillig aufgeschlossen hat." Dies sind die wirklich und oft ausgesprochenen Ansichten Shakespeare's. Dass der Teufel Herr unseres Daseins wäre, davon hat er nie ein Wort gehört! Im Macbeth wird im

Gegentheil ausgesprochen, dass alle Macht der Hölle gebrochen worden sei. In gleicher Art und noch beredter nimmt eine Studie des Freiherrn v. Friesen: Das Buch "Shakespeare von Gervinus". Ein Wort über dasselbe (Leipzig 1869), den Dichter gegen einen seiner wärmsten Anhänger, den Kritiker und Literaturhistoriker Gervinus in Schutz und zeigt, wie Shakespeare in seiner sittlichen Anschauung ganz auf dem Boden des positiven Christenthums steht.

Bei Goethe ist dies gleichfalls längst von seinen Auslegern nachgewiesen. Wenn Goethe hier und da auch als ein beissender Spötter und Verächter der Kirchenhäupter erscheint, und es mit der Moral nicht so genau genommen hat, wie man vom Standpunkt der christlichen Moral zu verlangen auch beim Dichter berechtigt ist, so zeigt doch der Schluss des zweiten Theils des "Faust", welcher offenbar der Dante'schen Komödie in Plan und Ausführung sehr ähnlich ist, dass auch er dem Christenthum am Schluss seines Lebens, als der einzigen vernünftigen Seelenheilslehre, seine Huldigung darbringt. Faust stirbt, nachdem er in seinem Wissensdrange sich erst der Gelehrsamkeit, dann dem Genuss der rein sinnlichen Liebe, darauf der Zauberei und Verehrung der Naturmächte ergeben hat, und nachdem er im zweiten Theil erst am Hofe des Kaisers (also im Dienste der weltlichen Macht, mit seinem Adel und seiner Priesterschaft) gestanden und sich daneben mit der chemischen Hervorbringung neuer Menschen beschäftigt hat, nachdem er hierauf zu den Müttern (d. h. der griechischen Cultur) hinabgestiegen und dort im Genuss der reinen klassischen und ästhetischen Kunst (am Busen der Helena) geschwelgt und mit ihr den schönen Knaben Euphorion gezeugt hat, welcher sich aber demnächst in Aether auflöst und verflüchtigt, nachdem ihn darauf im Alter die Sorge angehaucht und er erblindet ist, und nachdem er endlich in einer gemeinnützlichen Wirksamkeit nach der Sitte und Lebensweise anderer ehrlichen Leute einen Damm

gegen die wogende See aufgeführt hat. Er stirbt verlassen und allein und hülflos, und ohne Glauben. Aber auf Fürbitte seiner Jugendgeliebten (Gretchen) wird er von der Mutter Maria zu Gnaden aufgenommen, weil er auf Erden gestrebt hat, und der *chorus mysticus* singt:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss,
Das Unzulängliche, hier wird's Ereigniss,
Das Unbeschreibliche, hier ist's gethan,
Das Ewig Weibliche zieht uns hinan!

Das Ewig Weibliche ist bei Dante: die Beatrice oder *l' amor, che muove il sole e l' altre stelle*, womit die Göttliche Komödie schliesst.

Die religiöse Grundidee Goethe's ist dieselbe wie bei Dante, wie bei Shakespeare und bei allen gebildeten und verständigen Christen der Gegenwart.

Will man mit dem Abbé Benedetto Castiglia durchaus eine höhere Stufe annehmen, auf welche die Menschheit seit Christus und seit Dante gelangt sei, nachdem die Idee des allgemeinen Menschenthums durch Christus zuerst als Gefühls- und Herzenssache und dann durch Dante als Grundsatz und klarer Gedanke in die Welt eingetreten, so kann dieses neue Stadium der Gottes- und Weltanschauung der Menschen wohl nur darin bestehen, dass sie den christlichen Deismus wieder mit dem Naturbewusstsein der gebildeten Völker des Alterthums zu vereinigen strebt und zwar dadurch, dass sie einerseits Gott als unsern Vater nach der geoffenbarten Lehre Christi, und andererseits die Natur, als unsere Mutter, mit Liebe umfasst, und dadurch sich in Harmonie mit der neuern Philosophie setzt, welche die Einheit und die Vielheit der Welt als gleichzeitig vorhandenes und wirksames Agens angenommen hat. Erdreisten wir uns aber niemals, auf unserm beschränkten menschlichen Standpunkte das Verhältniss Gottes zur Natur und dieser zu Gott, ihr gegenseitiges Wirken ineinander und miteinander und durch-

einander ergründen und in eine Denkformel fassen zu wollen, sondern begnügen uns, mit kindlicher Scheu und Anbetung, mit frommer Andacht, in Glauben, Liebe und Hoffnung in dieses hohe Mysterium uns zu versenken, und unter Leitung des Staates und mit Hülfe und Belehrung der Kirche, nach der geoffenbarten Lehre Christi, uns dem Ziele derjenigen menschlichen Vollkommenheit zu nähern, welche uns von Gott, dem Lenker unserer Schicksale und dem Herrn der Welt, nach seinem Plane bestimmt ist, und welches Ziel wir selbst als unbegrenzt und ohne Ende anzusehen haben, weil uns die von Gott und Natur gesteckten Grenzen unbekannt sind.

Die praktischen Consequenzen dieser weitern Auffassung von Gott und Welt, als sie uns durch den Bund Gottes mit der Menschheit, in den heiligen Schriften des alten und neuen Testaments, durch die Propheten und Christus geoffenbart ist, würden allerdings für die Lebensordnung der Menschheit sehr bedeutend sein! Die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen würden darnach nicht mehr das oberste Princip im Staate, als der höchsten menschlichen Ordnung, sein können. Vielmehr würde die Einheit oder das Gemeinsame, neben dem Besondern und Eigenthümlichen, d. h. neben der Vielheit und Mannichfaltigkeit, welche durch das Leben unserer Mutter Natur uns mitgetheilt ist, seine gleiche Anerkennung finden müssen. Geordnet zu einander sind alle Dinge. (Paradies, Gesang I, v. 103 u. flg.) Gleich sind wir Menschen allerdings von Anfang an erschaffen, d. h. mit gleicher Anlage zur Entwicklung unserer von der Natur zu unserm Loose uns zugetheilten Kräfte; aber diese Kräfte und Mittel sind den einzelnen Geschöpfen, also auch den Menschen, nicht in gleichem Grade verliehen. Der Staat hat daher, als Stellvertreter Gottes und nach seinem Vorbilde, wie es ihm in den Ordnungen der Mutter Natur sichtbar und offenbar wird, die staatlichen Ordnungen zu gestalten! Die Aufgabe Dante's würde auch nicht sein, die

Menschheit von einem Punkte aus zu leiten, sondern die, ihren natürlichen Unterschieden soviel Beachtung zu schenken, als ihren gemeinsamen Zielen und Zwecken. Dies Princip würde also jede Universalherrschaft eines Staates über die anderen, jede Infallibilität einer irdischen Macht, jede Gleichheit in dem geselligen und bürgerlichen Leben ausschliessen, und der Satz in Dante's Buch von der Monarchie (I, 3):

> Esse autem finem hujus civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem, arbitrari stultum est,

würde lauten müssen:

> Est finis hujus civilitatis et illius,
> Est autem et unus omnium civilitatum finis —

und dies würde mehr mit der weiter unten von Dante selbst schon aufgestellten Behauptung harmoniren:

> Ex quo jam innotescit illud Politicae, *intellectu* scilicet vigentes aliis *naturaliter* principari,

was nicht blos von den Menschen, im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen der Erde, sondern auch von den Menschen untereinander, seine Geltung haben, den Menschen also, nach Verschiedenheit ihres Intellects, im Staat und in der bürgerlichen Gesellschaft ihren verschiedenen Platz anweisen müsste. — Mit einem Worte: Die menschlichen Gemeinschaften in Staat und Kirche müssen so geordnet sein, dass das Gemeinsame in einer monarchischen Spitze, der höhere Grad des Intellects in einer aristokratischen und hierarchischen Gliederung der ganzen natürlichen Ordnung und Gemeinschaft, und endlich der allgemeinere Intellect der ganzen bürgerlichen Gesellschaft in der Mitberathung und Mitwirkung aller Glieder derselben sich ausprägen kann. Die Menschheit kann also ihr Ziel, d. h. die möglichst grösste Civilisation und Glückseligkeit, nur in einer monarchisch aristokratischen und demokratischen Verfassung des Staats und der Kirche erlangen, und ein jedes Staatswesen muss in dieser Art eingerichtet sein.

---

# Dante spiegato con Dante.

## Canto XXXII, 1—123 dell' Inferno.

Commentato da

**Giambattista Giuliani,**
**Espositore della Divina Commedia dell' Istituto di studi superiori in Firenze.**

Nell' ultimo o *minore* cerchio d' Inferno, dove l' Allighieri si vede calato dal gigante Anteo, stanno confitti dentro la *ghiaccia* coloro che tradirono i *parenti*, la *patria*, l'*ospitale amicizia*, *od amicizia*, *od amica ospitalità*, *Dio Imperatore dell' universo*, *e Cesare*, destinato dall' eterno Consiglio *ed eletto per voler di Roma* erede dell' Aquila, sacrosanto *segno del mondo e de' suoi Duci:* Par. VI, 57; XX, 8. Quindi esso cerchio viene distinto in quattro scompartimenti, che prendono il nome di *Caina*, *Antenora*, *Tolomea* e *Giudecca*. Il tristo luogo è formato dal fiume Cocito le cui acque, derivate dal misterioso *Veglio* eretto dentro il monte Ida, quivi *ristagnano*, aggelandosi pel freddo vento, eccitato dallo svolazzarsi delle *grand' ali* di Lucifero: Inf. XIV, 104, XXXIV, 52. Nè però si poteva immaginare più acconcio tormento a quei malnati, che non pur *obbliarono* il vincolo di natura, ma e sì ogni altro *amore* di che si crea la *fede speciale:* Inf. XI, 56, 61. *Iniquitas frigori comparatur, quia peccantis mentem torpore constringit. Unde*

*scriptum est: sicut frigidam fecit* cisterna *aquam suam, sic frigidam fecit malitiam suam* (Greg. Mag. *Mor.* XIV, 29. — Inf. XXXIII, 133). *Crudeli* poi veramente furono cotesti traditori, tutto *gelo* nel cuor loro, senza nè punto *ardere di carità;* e or devono indi soffrire l' *eterno rezzo* ed essere *ghiacciati, lividi, tremanti* per orribile freddo (v. 35, 75, 107). Laonde sempre s' avvera che la *pena*, oltre al conformarsi alla *natura* delle *colpe*, le determina puranco e ne dimostra gli *effetti* che le accompagnano o ne sono seguaci.

S' io avessi le rime ed aspre e chiocce,
  Come si converrebbe al tristo buco,
  Sovra 'l qual pontan tutte l' altre rocce,
I' premerei di mio concetto il suco
  Più pienamente; ma perch' io non l' abbo,
  Non senza tema a dicer mi conduco.
Chè non è impresa da pigliare a gabbo
  Descriver fondo a tutto l' universo,
  Nè da lingua che chiami *mamma* e *babbo*.
Ma quelle donne aiutino il mio verso,
  Ch' aiutaro Anfione a chiuder Tebe,
  Sì che dal fatto il dir non sia diverso.
Oh sovra tutte mal creata plebe,
  Che stai nel loco, onde parlare è duro
  Me' foste state qui pecore o zebe!

V. 1. *S'io avessi le rime ed aspre e chiocce.* Considerata in largo senso, *rima* s' intende *per tutto quello parlare che con numeri e tempo regolato in rimate consonanze cade:* Conv. IV, 2. E in tale senso vuolsi prendere al presente, siccome in più altri luoghi del Poema sacro. Ed *aspre* dovrebbero essere le rime, che Dante ora desidera, perchè *il suono del dettato* non conviene, che *a tanta materia* sia *leno:* Conv. IV. Attemperandosi ad una siffatta norma, benchè sentisse di non poter col *dire* uguagliare la *verità* della cosa (v. 12) nè *esprimere* anco del tutto la *sostanza* del *suo concetto* (Par. IV, 102), egli si ingegnò di cercare ne' suoi pensieri quei vocaboli, che per la loro *asprezza* gli pareano selvaggi: "*Vocabulorum quaedam sil-*

*vestria vocamus propter asperitatem"*: Vulg. El. II, 7. Nè certo *Austericch*, *Tabernicch*, *cricch*, *cagnazzo*, *ribrezzo* ecc. suonano dolcemente; e nel tutto insieme i versi *strani* ci rappresentano al vivo la *trista* natura dell' *infima lacuna dell' universo:* Par. XXXIII, 22. Quanto alle voci *chiocce* (Inf. VII, 2), il Poeta se le augurava per meglio ritrarre il *roco* parlare di quella malvagia plebe che, dal gran freddo tutta agghiacciata e *affiochita*, metteva i denti *in nota di cicogna* (v. 36). E qui torna bene di far avvertenza, che il sovrano Maestro e *signor d' ogni rima* si recò ad obbligo, studiandovisi fin dal principio del suo lavoro (Inf. I, 4) di mostrar in effetto come la *parola* debba appieno corrispondere al *concetto* della mente, non meno che alla *qualità* della materia trattata e delle *persone* introdotte a discorrere. A ciò ei s' indusse, dacchè gli parve che *in ciascuna cosa di sermone lo bene manifestare il concetto è più amato e commendato:* Conv. V, 12. Di qui è che, compreso delle difficoltà che la filosofia di più in più gli veniva affacciando, cantava: *Così nel mio parlar voglio esser* aspro, *Com' è negli atti questa bella pietra, La quale ognora impetra Maggior* durezza *e più natura cruda* (Canz. IX, p. 135).

3. *Tutte l' altre rocce*, distinte dalla *roccia* o dall' *alta ripa dura* (Inf. XVIII, 8, 16) che divide Malebolge dal *pozzo* ov' è confinata la trista plebe traditrice, sono particolarmente a intendersi gli *erti scogli* d' inferno, fatti a somiglianza d' altrettanti *balzi:* Inf. XXIX, 95. I quali muovono da quella *gran cerchia* dell' abisso e vanno a *recidere* gli *argini* e i *fossi* di Malebolge, *appuntandosi* da ultimo tutti sul *fondo* del pozzo che li *tronca* e *raccoglie:* Inf. XVIII, 18.

7. Non è *impresa* leggiera, stante la *novità* e *grandezza* della materia, il descrivere l' *ordigno* (Inf. XVIII, 6) del *pozzo scuro*, che è *fondo a tutto l' universo.* L' abisso di fatti essendo il *centro* della terra (Inf. I, 83) e la terra *centro* del cielo (Conv. III, 5), il *fondo dell' abisso* (Inf. IX, 16) vien ad esser

il *mezzo* o il *punto* dell' universo: Inf. XI, 64. "*Centrum terrae idem est cum centro mundi*" (*Quaest. de ter. et aq.* III). Così Dante; e il suo Maestro già gli ebbe insegnato apertamente, che la *terra è il più grande elemento e la più salda sostanza, ed è assisa nel miluogo di tutti i cerchi e di tutti i torneamenti, cioè il fondo de' cieli e degli elementi* (Brunet. Lat. Tes. 11, 35).

La lingua che chiama *mamma* e *babbo*, quella vo' dire, cui appartengono questi due vocaboli *puerili* (Vulg. El. II, 7), non è già qui a intendersi per la lingua d' *infante* o da *bambini*, ma per la *lingua volgare*, l' idioma *che pria li padri e le madri trastulla:* Par. XV, 23. "*Vulgarem locutionem appellamus eam, qua infantes adsuefiunt ab adsistentibus cum primitus voces distinguere incipiunt*" (Vulg. El. I, 1). Questo *volgare* di vero, nel quale le *feminette comunicano*, venne dal Poeta recato in uso nella sua Commedia, non senza aver prima dovuto vincere gli ostacoli dell' opinione corrente e degli avversi consigli dei letterati (*Ep. Kani Grandi de la Scala*, III), e smentire il suo stesso avviso, che *lo latino molte cose manifesti concepute nella mente*, che *il volgare non può:* Conv. I, 5. L' *ardua* e *nuova* materia adunque e la imperfetta virtù del *proprio volgare*, che parea non gli potesse fornire le rime convenienti, erano cagione che l' Allighieri stimasse cosa *dura* o difficile (v. 14) e da temersi, l' imprendere la descrizione del *tristo buco*, dov' è il *punto dell' universo, in su che Dite siede:* Inf. XI, 65. Pur gli bastarono l' ingegno e l' arte a descriverlo per forma, che col *dire* pareggiò il *fatto*, vieppiù esplicando e sostenenendo la potenza della lingua nostra.

10. *Ma quelle donne aiutino il mio verso*, *Che aiutaro Anfione a chiuder Tebe.* Il Poeta qui invoca più accesamente le Muse ad essergli propizie, *seguitando* il suo canto *con quel suono*, onde Anfione potè già ammollire le barbare genti Tebane e ridurle a costumi civili. Donde favoleggiarano gli antichi,

com' ei col canto della lira facesse discendere le pietre dal monte Citerone per costruire le mura di Tebe: "*Dictus et Amphion, Thebanae conditor arcis, Saxa movere sono testudinis et prece blanda Ducere quo vellet* (Horat., *Art.*, p. 394). Ciò ben s' ha da intendere per allegoria, siccome quando dice Ovidio, che *Orfeo faceva colla cetera mansuete le fiere, e gli alberi e le pietre a sè muovere.* Il che vuol dire, che il *savio uomo collo strumento della sua voce fa mansuescere li crudeli cuori e fa muovere alla sua volontà coloro che non hanno vita di scienza e d' arte, e coloro che, non avendo vita ragionevole alcuna, sono quasi come pietre:* Conv. II, 1. A tutto questo porge conferma e chiarezza maggiore la sentenza di Macrobio, autore che Dante ebbe fra' suoi prediletti: "*Existimo et Orphei et Amphionis fabulam, quorum alter animalia ratione carentia, alter saxa quoque trahere cantibus ferebantur, sumpsisse principium, quia primi forte, gentes vel sine rationis cultu barbaras, vel saxi instar nullo affectu molles, ad sensum voluptatis canendo traxerunt* (*De somn. Scip.* II, p. 60). Del rimanente il sovrano Maestro si propose di pur seguitare il *modo de' poeti,* che per lui sono una stessa cosa coi *savi* (Conv. II, 1; Inf. IV, 110), tanto che riguardò le *Muse* come altrettante *Scienze.* Fra le quali diede anche luogo alla rettorica *soavissima di tutte le altre scienze,* ed alla musica, che dimostra la *maggiore virtù nelle parole armonizzate e nelli canti:* Conv. II, 14. Quindi è, che nella sua Commedia, dovendo questa essere *per legame musico armonizzata* (Conv. I, 7), il Poeta studioso di poter coll' *armonia delle parole* ritrarre appieno l' *armonia delle cose* e dei suoni appresi, s' augurò l' aiuto della *musica* da chi ne fu creduto, se non l' inventore, il più esperto maestro: "*Amphion tanquam musicae inventor, aut certe tanquam musicae peritissimus, ab antiquis fere omnibus est celebratus. Hinc illud* portentum, quod lirae cantu *muros Thebanos exstruxerit*" (Cic. 2 *Divin.* 64).

13. *Oh sovra tutte mal creata plebe!* Perversa genìa, sciagurati e vili più di tutti gli altri malvagi, veramente *nati al male*, sono i *traditori*, confitti perciò nel sì dolente ed orribile luogo, che *a dir qual era* parve *cosa dura* al nostro Poeta, benchè le rime convenienti non gli facessero mai difetto: Inf. I, 4. E *meglio era* ch' ei stati qui fossero *bruti animali*, la cui *anima tutta in materia è compresa* e quindi *mortale:* Conv. III, 7. Ma per vieppiù farci sentire l' efficacia dell' improvvisa e tremenda apostrofe, opportunamente i critici ne richiamano al detto di Cristo su Giuda traditore: "*Bonum erat* (o come interpreta la Chiesa ne' suoi canti), *melius erat ei si natus non fuisset*" (Math. XXVI, 24).

Come noi fummo giù nel pozzo scuro
Sotto i piè del gigante, assai più bassi,
Ed io mirava ancora all' alto muro,
Dicere udìmi: Guarda, come passi,
Fa sì, che tu non calchi con le piante
Le teste de' fratei miseri, lassi.
Perch' io mi volsi, e vidimi davante
E sotto i piedi un lago, che per gielo
Avea di vetro e non d' acqua sembiante.
Non fece al corso suo sì grosso velo
Di verno la Danoia in Austericch,
Nè 'l Tanai là sotto il freddo cielo,
Com' era quivi: che se Tabernicch
Vi fosse su caduto o Pietrapana,
Non avria pur dall' orlo fatto cricch.
E come a gracidar si sta la rana
Col muso fuor dell'acqua, quando sogna
Di spigolar sovente la villana,
Livide insin là dove appar vergogna
Eran l' ombre dolenti nella ghiaccia,
Mettendo i denti in nota di cicogna.
Ognuna in giù tenea volta la faccia:
Da bocca il freddo e dagli occhi il cor tristo
Tra lor testimonianza si procaccia.

16. *Come noi fummo giù nel pozzo scuro*, assai di sotto a' piedi del gigante Anteo che ivi ci avea posati (Inf. XXXI,

143), *ed io mirava* tuttora *all' alto muro* della *gran cerchia* infernale d' onde eravamo scesi: Inf. XXIII, 134. L' Allighieri nell' atto d' esser calato da Anteo nel *tristo buco*, fu a qualche punto sì compreso da paura, che avrebbe voluto irsene *per altra strada:* Inf. XXXI, 141. Ed ora poi, quasi non si credesse ancor pienamente libero e sicuro da quelle mani ond' Ercole *sentì già grande stretta* (Iv. 132), pur guarda alla percorsa ruina, essendo proprio atto di chi scampa da grave pericolo il rivolger subito attenti gli occhi e il pensiero all' *arduo passo* soverchiato. Ciò avvenne più volte al mistico Pellegrino e massimamente allora, ch' egli erasi omai tratto fuori della paurosa selva: *E come quei che con lena affannata, Uscito fuor del pelago alla riva, Si volge all' acqua perigliosa e guata, Così l' animo mio che ancor fuggiva, Si volse indietro a rimirar lo passo, Che non lasciò giammai persona viva:* Inf. I, 22. Veramente divina poesia è questa; e starà in pregio ed onore, semprechè gli uomini ameranno il vero nelle sue ingenue forme e non isdegneranno la sincera imitazione della natura, studiata e veduta nel suo aspetto migliore.

19. *Dicere udìmi:* bada a' *tuoi passi* (Pur. XXV, 125), *guarda come cammini* sì che tu non *aggravi* i *vivi piedi* sopra le teste de' *fratei miseri lassi.* Or questa voce, se non fu profferita da tutti e due insieme, certo il fu da uno dei due *fratelli* quivi presso *ghiacciati*, Alessandro e Napoleone, figli di *Alberto* degli Alberti, già conte di Mangona nella val di Bisenzio: v. 56. Costoro devono essersi accorti che Dante era vivo, perchè *discendendo* verso il *centro d' abisso*, gli bisognava *percuotere* i piedi e strisciarli come non *sogliono* fare *i pie' dei morti:* Inf. XII, 82. Quindi a lui solo vennero indirizzate quelle parole.

22. *Perch' io* gli occhi *rivolsi al suon di questo motto* (Pur. V. 7), e vidimi *davante* e *sotto i piedi* un lago tutto *ghiaccia:* v. 35. L' Allighieri infatti stava oramai *là dove Cocito la*

*freddura serra* (Inf. XXXI, 23), congelandone le acque che in quel *fondo* fanno uno *stagno:* Inf. XIV, 110. Quivi, per dirla altrimenti, *l' acqua morta si converte in vetro Per la freddura che di fuor la serra:* Canz. XI. *Io son venuto al punto della rota:* strof. 5.

25. *Non fece* alle correnti *sue acque* sì grossa *crosta* di ghiaccio (Inf. XXXIII, 109), nell' inverno il Danubio in Austria, neppur il Tanai si *agghiacciò* mai tanto, benchè prenda suo corso dalle *montagne Rife* (Pur. XXVI, 43), pur continuando *sotto tramontana* (o 'l polo Artico) *là ov' è il gran freddo:* Canz. X. *Amor tu vedi ben che questa donna:* strof. 3.

Il *Tanai*, che divide l' Asia dall' Europa, *mette foce in sul mare maggiore o della Tana, così nominato da esso fiume.* Ciò ne conta il Villani (Stor. 1, 3, 5), cui s' accorda il Boccaccio: "*Tanais borealis est fluvius ex Riphaeis montibus sub Arctoo prorumpens praecipiti cursu, multas Sarmatum atque Scytharum irrigans nationes, nec diu ante in meridiem vergitur, quam a palude suscipiatur Maeotida. Inde cursu suo, Europa ab Asia separata, in Pontum Euxinum iuxta Theodosiam urbem ingreditur. Palus autem Maeotis gelu premitur acri, adeo ut durante glacie iter facile transmeantibus praebeat*". Io. Boc., *De fluviorum et stagnorum* ecc., *nominibus:* Basileae, 1552. I commentatori al luogo sovrallegato interpretano *il freddo cielo* per il *clima freddissimo della Moscovia.* Ma la Sarmazia dove scorre il Tanai, a' tempi dell' Allighieri, si disgiungeva dalla Moscovia odierna, cui spettava solo quella parte della Sarmazia, i cui popoli Tolomeo chiama *Sarmati iperborei:* Geografia di C. Tolomeo, LVIII.

26. Quanto a *Danoia* in luogo di *Danubio* (Par. VIII, 63) dovette essere stata una voce dell' uso volgare presso qualcuna delle tante genti italiche, ma non m' è riuscito di sapere se e dove tuttora siasi conservata. Neppure mi venne fatto di riscontrarla in qualche scritto contemporaneo al Poeta; siccome

nelle *storie* del Villani potè ritrovarsi *Ostericchi* invece di *Austria:* VI, 15. Del resto non riesce fuor di proposito il rammentare, che quell' ampio fiume per *gielo* invernale *Congelat et tectis in mare serpit aquis:* Ovid. Trist. III, 10. Ma non si *coperse* però mai di così *duro ghiaccio*, com' era in *quel lago* su cui l' Allighieri avea già posto i suoi piedi. *Che se* sovr' essa *ghiaccia* vi fosse caduto un gran monte di pietra, come il *Tabernicch* o la *Pania*, non si sarebbe smossa neanco *dallo estremo*, ov' è più cedevole, attaccandosi ivi al solo *muro* della *cerchia* d' abisso (Inf. XVIII, 2); a tanto colpo e peso non avrebbe pur *criccato* là dove la resistenza è meno grossa. Io qui mi giovo di questo vocabolo originato da *cricch*, perchè sì l' uno che l' altro s' usa anche al presente ne' paesi sottostanti a Pietrapana. "*Nel cioncarsi, i pani della neve, a volte fanno cri cri come cristalli*" mi diceva un pastore dell' Alpe di Pruno; e altrove intesi dire: "*Il castagno quando ha fatto cricch* (che un po' s' è piegato alla forza del vento) *è in terra: guai se comincia a criccare* (il castagno)! *siam lesti, non c' è altro, bisogna stroncarlo affatto*". Così pure *cionco* per *tronco* occorre nella *Commedia* (Inf. IX, 18), e possiam indi prendere nuovo e sicuro argomento a raffermare che la lingua di Dante, ad eccezione de' vocaboli tratti dalle scienze e di pochissimi altri coniati da lui, è ancor viva oggidì qua o là per le terre Toscane specialmente, e vuolsi investigarla con amorosa cura. Il Buti al luogo sovrallegato commenta: *Non che la ghiaccia fosse rotta, ma non sarebbe pure sgrossata dalle sponde, nè fatto suono* cri cri, *sì era grossa la ghiaccia.*

Ma v' ha egli oggidì un monte che si chiami *Tabernicch?* E dove si potrebbe rintracciarlo? Gl' interpreti di Dante ridicono tutti che gli è "*un monte altissimo della Schiavonia*". Con questo proprio nome io, per verità, nol seppi ritrovare in nessuna Geografia antica o moderna. Bensì tra il lago di Zirkniz e il Castello di Adelsberg s' innalza un assai arduo

monte, tanto che neppur le capre possono salirvi; ed è certo uno de' più alti in tutta la Giulia inferiore. Gli Slavi per altro lo chiamono *Iavorneg.* Se non che Pietro Kandler, dotto archeologo istriano, è di parere che in antico l' appellassero *Taurnech*, da *Tauern*, con la qual voce le tribù celtiche, già stanziate nel Norico, designavano le cime de' monti. E *Taurisci* si denominano da Plinio quelle genti, che i Romani indicarono poscia col nome di *Norici* da Noreia, loro capoluogo. Nel 1265 essendosi meglio definiti i confini delle possessioni del Patriarca d' Aquileia in *partibus Sclavoniae*, si riconobbe che il suo dominio era esteso sin a *Taurnech* da una parte, comprendendo *Adelsberg* dall' altra. Di *Taurnech* potè essere puranco originato *Tovarnicho*, già confuso insieme con *Iavorneg*, e di qui forse il *Tabernicch*, che Dante dovette aver inteso da qualcuno di Aquileia allorchè ei viaggiò per que' luoghi. Chi a simili congetture non rimanesse abbastanza soddisfatto, troverà di che più assicurarsi nella Raccolta di "*Componimenti relativi a Dante Allighieri, pubblicati dalla Società di Minerva in Trieste*". Tipografia Coen, 1865, p. 18. Pur tuttavia non sarà disutile l' avvertire, che in cosiffatte ricerche, se mancano i documenti opportuni e precisi, non si possono far altro che congetture di congetture. Ed io per me le rifuggo sempre; temendo di aggiugnere dubbio a dubbio là, dove il vero accertato basta appena a prevalere e obbligare le menti che ne sono ansiose.

Ben assai più determinate notizie abbiamo intorno a *Pietrapana*, detta volgarmente la *Pania* o Pana. Con questi nomi vien indicata anche oggidì una delle più alte cime degli *Appennini Apuani*, che nominansi puranco le *Alpi* della *Pania* e dividono la Garfagnana dai luoghi marittimi. *Petra Appuana mons est olim Gallorum frimenatum ab initio Apaennini*, *in agrum Lucensium protensum*, *hinc Ligusticum Tuscumque mare*

*et veterem Lunam civitatem, inde Pistoriensium et Florentinorum campos aspiciens:* Io. Boccat., op. cit. l. 1.

31. *E come a gracidar si sta la rana Col muso fuor dell' acqua.* Di questa similitudine si piacque il nostro Poeta, che ad altro proposito avea già a maraviglia notato: *E come all' orlo dell' acqua d' un fosso Stan li ranocchi pur col muso fuori:* Inf. XXII, 25.

*Quando sogna Di spigolar sovente la villana.* Con ciò è dinotata la *state*, essendo allora il tempo della *mietitura*, e quindi delle *spigolatrici*, che richiamano in sogno le abitudini e i desiderj del giornaliero lavoro. E già *si sogna quel che s' ha nel cuore*, direbbe or una contadina toscana; e Dante in fatti sempre ansioso della *salute* della sua patria, la vagheggiava in sogno "*prae desiderio somniabat:*" Epist. I, 11. Ma qui cade opportuno l' osservare col Passavanti: *Dalla parte di fuori sono cagione de' sogni, l' arti, gli uffici, i lavori ed ogni mestiero e traffico che si fa del continuo con istudio e con sollecitudine. Ond'è il villano sogna l' aratro e i bovi, il marrone e la vanga; il fabbro, la fabbrica, la incudine e il martello; il medico, gl' infermi, sciloppi e medicine. La donna, buona massaia, sogna il lino e il buon filato e la seta ordita e tessuta. Vedesi in sogno quello che altri spesso vede e ode con gran piacere e con gran dispiacere, persone e altre cose che siano:* Trattato *de' sogni* p. 275, Ediz. di Torino 1832.

34. E l' ombre *dolenti* entro la ghiaccia eran tutto *livide* insin *al volto*, dove *apparisce* il *colore* della vergogna (Pur. V, 20), vi si mostra *dipinta* qual è, o *trista* o degna *di perdono:* Inf. XXIV, 132. XXXI, 2. Pur. V, 22. Ma è negli *occhi* che *il sembiante più si ficca* (Pur. XXI, 111), tanto che di nulla passione puote l' anima *essere passionata, che* alla finestra degli occhi *non vegna la sembianza, se per grande virtù dentro non si chiude. Onde alcuno già si trasse gli occhi perchè* la vergogna *d' entro non paresse* di fuori, *siccome dice Stazio del*

*tebano Edipo:* Conv. III, 8. Nè ad altra interpretazione avrebbe qui mai dato luogo chi pur si fosse fermato col pensiero alla similitudine, onde il Poeta anticipiò la dichiarazione del suo concetto, ed a que' *mille visi* ch' egli vide fatti *cagnazzi per freddo:* v. 70.

*Mettendo i denti in nota di cicogna*, *sonando* cioè *colle mascelle* (v. 107), al modo che fa la cicogna col battere l' una parte del becco sull' altra "*crepitante ciconia rostro*"*:* Ovid. *Met.* VI, 97. E per tal modo quell' *ombre* facevano a prova conoscere il *freddo* (v. 37) che le tormentava, siccome dal *pianto degli occhi* (v. 37) manifestavano in effetto la *tristezza* del loro cuore. Tenevano per altro in *giù volta la faccia*, sdegnando i malvagi traditori di *mostrarsi* a viso aperto: v. 36. Ogni cenno, che Dante scopre o ne addita, gli è posto innanzi dalla scienza, se non consigliato, e viene a compimento di dottrina morale.

Quand' io ebbi d' intorno alquanto visto,
  Volsimi a' piedi, e vidi due sì stretti,
  Che 'l pel del capo avieno insieme misto.
Ditemi voi, che sì stringete i petti,
  Diss' io, chi siete: E quei piegaro i colli;
  E poi ch' ebber li visi a me eretti,
Gli occhi lor ch' eran pur dentro molli,
  Gocciâr giù per le labbra, e 'l gielo strinse
  Le lagrime tra essi e riserrolli:
Legno con legno spranga mai non cinse
  Forte così; ond' ei, come due becchi,
  Cozzaro insieme: tant' ira li vinse.

41. *Vidi due sì stretti*, che aveano insieme misti i *capelli*. In cambio di nominare i *capelli*, Dante volle determinare il valore di questo vocabolo giusta la *etimologia* d' Isidoro: "*Capilli vocati, quasi capitis pili*"*:* Isidori Hispalensis Episcopi *Originum sive Etymologiarum* lib. LXI, 1. Apud Guillelmum Leimarium, 1585. Quest' è uno dei libri, che unitamente al *Dizionario* di Uguccione ed al *Catholicon* di fra Giovanni,

vogliònsi ben ricercare da chi brama conoscere a quale fonte il nostro Poeta attingesse la scienza delle lingue e le norme, onde recare a men incerta definizione parecchi vocaboli anche del volgare d' Italia.

45. *E poi ch' ebbero levata la faccia* a riguardarmi, nè potendo riconoscermi e pur *vergognando;* crebbe il loro dolore, sì che *gli occhi loro*, ch' erano soltanto al di dentro *molli di pianto* (Canz. III, "*Morte, poi ch' io non trovo a cui mi doglia*": strof. 2), stillarono anche *fuori* lagrime *giù per le labbra* (per il *mento:* Inf. XXXIV, 53). Poi il gelo, appena consentito quello *sfogo*, strinse le lagrime, ne *fece groppo*, tra *essi occhi*, e fasciandoli di *duro velo*, li richiuse: Inf. XXXIII, 97, 112. Ho creduto di dover senza verun dubbio accettare la lezione *gocciar giù per le labbra*, perchè trova riscontro e dichiarazione nel luogo citato, dove si parla di Lucifero che "*per tre menti gocciava il pianto*" e perchè il *gocciar su per le labbra* o *sugli orli delle palpebre*, non che indichi abbastanza l' *impeto* del dolore e della *trista vergogna*, è men proprio al caso sovresposto e men vero in effetto.

49. *Legno con legno* non fu mai aggrappato, *ricinto* da una *spranga* di ferro così fortemente, come il ghiaccio cerchiando *riserrò* gli occhi a que' miseri. *Spranga* ha qui, più ch' altro, il significato di *grappa*, che *cinge* da fianco i pezzi di legni, i quali restano indi insieme commessi. Talora infatti la *spranga* viene formata in guisa d' una *grappa;* e i Fiorentini con bella metafora chiamano anche *spranghetta* quel *cerchio* che suol *prendere* il capo per troppo bere o per la rea qualità del vino.

50. *Ond' ei, come duo becchi*, diedero di *cozzo* l' uno nel-l' altro, s' urtarono bestialmente, tanta fu l' *ira* da cui furono *vinti* per assalto del nuovo dolore: Pur. XVI, 11. Inf. VII, 116. Pietro Bagnoli, lodato autore del *Cadmo* e del *Savio Orlando,* ritrovandosi un giorno con un pastorello de' monti pisani, il quale non badava tanto a certi agnelli: "*Bada, bada,* gli disse;

*vedi che cozzano?* E l' altro rispose di subito: *che? e' zuccano; non sono becchi, ma agnelli: ci vuol tempo, che mettano le corna*". Quindi sta, che non potevano ancora *darsi di cozzo*, ma solo urtarsi *colla zucca*, zuccare. Così il fatto suggerisce più volte i vocaboli, che al popolo, accorto sempre e geloso della proprietà del dire, non isfuggono mai, nè gli manca la naturale arte, non che ad inventarli, a farsene maestro. Ciò ben seppe avvertire il nostro Poeta, che singolarmente dal suo popolo apprese la favella, e il modo di crescerla e rinfluirvi un vigore perenne.

Ed un, ch' avea perduti ambo gli orecchi
  Per la freddura, pur col viso in giue
  Disse: perchè cotanto in noi ti specchi?
Se vuoi saper chi son cotesti due,
  La valle, onde Bisenzio si dichina,
  Del padre loro Alberto e di lor fue.
D' un corpo usciro: e tutta la Caina
  Potrai cercare, e non troverai ombra
  Degna più d' esser fitta in gelatina:
Non quelli a cui fu rotto il petto e l' ombra
  Con esso un colpo, per la man d' Artù:
  Non Focaccia: non questi che m' ingombra
Col capo sì, ch' i' non veggio oltre più,
  E fu nomato Sassol Mascheroni,
  Se Tosco se', ben sa' omai chi fu.
E perchè non mi metti in più sermoni,
  Sappi ch' i' sono il Camicion de' Pazzi,
  Ed aspetto Carlin che mi scagioni.
Poscia vid' io mille visi cagnazzi
  Fatti per freddo; onde mi vien ribrezzo
  E verrà sempre de' gelati guazzi.

52. *Ed un* che pel *gelo* (v. 23. Inf. XXX, 23) avea perduti ambo gli orecchi, pur tenendo volta *in giù la faccia* (v. 37) per vergogna di essere raffigurato, ancorchè per altro egli l' avesse in prima *eretta* a mirar Dante quando fece sentir sua voce, gli disse: *perchè* sei *tu sì ingordo* di *riguardarci:* Inf. XVIII, 118. Lo *specchiarsi* in un obbietto, gli è quanto il *guardarvi fiso*, l' *adocchiarlo*, l' *affissarvisi*; come altri fa per

mirarsi nello *specchio:* Inf. XIV, 105. Purg. XXVII, 105. Ma gli occhi stessi fanno *di sè specchio* a un obbietto; il quale in essi si *dipinge*, più o meno, secondo che l' *atto* loro è più o men forte, e vario il grado dell' attenzione: Par. XXIII, 91. XXI, 17. XXX, 48. Quindi *specchiarsi* in una cosa o far *degli occhi specchio* ad essa, ben significando il fisso *atto* del *guardar* una cosa o l' effetto che così *guardando* se ne riceve negli occhi, ottengono pressochè lo stesso valore di *guardare fissamente* od *affissarsi.* Or costui, che *per gelo avea* perduto *ambo gli orecchi*, mi riduce a mente ciò che mi disse la celebre poetessa e pastora Beatrice di Pian degli Ontani, descrivendomi una gran bufera invernale: "*Del freddo ero quasi persa, tre dita mi vennero a mancare: i miei bambini restonno ghiaccio in letto*".

55. *Se vuoi saper chi son cotesti due*, ai quali tu parlavi ora (v. 43), ti dirò ch' ei furono, siccome il *padre lor Alberto*, signori della *Val di Bisenzio.* Questa, secondo che scrive il Repetti, è formata dai contrafforti, che da settentrione ad austro scendono dall' Appennino di Montepiano e di Vernio. Le quali branche prolungandosi a destra per monte Giavello sin a Montemurlo e a sinistra per Montecuccoli e la Calvana, comprendono la pianura e la città di Prato. Il conte Alberto di Mangona, detto il *giuniore*, ebbe già il dominio di essa valle, indi trasmesso ne' figli, Alessandro e Napoleone, i quali vennero alle mani per contese d' eredità, e s' uccisero a vicenda. Ciò ne afferma Benvenuto da Imola e risulta confermato dal *testamento* del loro padre Alberto, che dichiarò suoi eredi universali Guglielmo e Alessandro, conte di Mangona, lasciando all' altro figliuolo Napoleone, conte di Cerbaia, la *sola decima parte* dell' asse patrimoniale: "*et de hoc voluit eum stare contentum*". Essendo per altro il conte Alessandro *ancor piccolo garzone*, il conte Napoleone, *suo consorto e ghibellino*, gli tolse le castella di Mangona e di Vernio; ma quegli potè riaverle dacchè

i Fiorentini le riacquistarono in nome di lui che, giovinetto, era sotto *alla guardia* del comune di Firenze. Il che valse a riaccendere le ire, che già per l' ingiusto testamento del padre aveano commosso il fratello Napoleone contro Alessandro, e li trassero poi ad uccidersi l' un l' altro, perpetuando il tenace odio fra le famiglie, di cui furono capi. Tanto che in processo di tempo uno dei figli del conte Alessandro, *consorte* dell' onta paterna, tolse di vita il suo cugino *cont' Orso*, ch' era nato dal suddetto Napoleone: Pur. VI, 18. Vill. VI, 68. Malispini *Cron.*, cap. 169. Il testamento del conte Alberto, rogato da ser Guido, notaio imperiale, il 4 gennaio 1249, si conserva negli *Arch. diplom.* fiorentini, e fu con diligenza esaminato dal benemerito Repetti, che nel suo *Dizionario de' comuni toscani* ne trasse in luce la parte più rilevante. Vedi gli art. *Bisenzio, Cerbaia, Vernio* e *Mangona.* Alberto il *giuniore* nacque dal conte Alberto, che fu privilegiato da Federico I, ed ebbe la signoria di Simifonte in val d' Elsa. Ed è a qualcuno della costui schiatta, che vogliònsi riferire quei versi di Dante: *Tal fatto è Fiorentino, e cambia e merca, Che si sarebbe volto a Simifonti Là dove andava l' avolo alla cerca:* Par. XVI, 61.

58. *D' un corpo usciro*, furono anche figli d' una stessa madre quei conti Alessandro e Napoleone Alberti; e benchè *fratelli* carnali (v. 21) s' inimicarono con tanta perfidia, che, *cercando tra la gente* punita (Inf. XXX, 85) nel *gelo* per tradimento de' propri parenti, l' Allighieri non avrebbe potuto *trovare* anima *peggiore* e perciò *più degna* d' essere *fitta* in quella *ghiaccia.* Qui *gelatina* sta appunto per *ghiaccia* o *gelata* (Inf. XXX, 91); nè saprei vederci nulla di scherzo in cotale parola, uscita di bocca a uno che è pur de' malvagi traditori e dannato anch' esso a simile tormento. E così neppure mi sembra che Bocca degli Abati sì perfido e ruvidamente *fasciato dalla gelata*, tenesse un *modo irrisorio*, accennando a taluni de' suoi consorti *ghiacciati*, con dire ch' ei si trovano là dove i peccatori

*stanno freschi:* Inf. XXXII, 117. La natura del luogo e delle persone vieta ivi scherzare sulla orribile e dolente pena.

*Caina* è il primo scompartimento di Cocito, e non accade il dover raffermare che prende nome da Caino, il quale per odio e invidia uccise il proprio fratello: Pur. XIV, 133. "*Cumque essent in agro, consurrexit Cain adversus fratrem suum Abel et interfecit eum*"; Gen. IV, 8.

61. Nè quanto que' tristi fratelli, si mostrò tanto perfido quel Mordrec (o Mordaret) che "*postosi in agguato per uccidere il proprio padre a tradimento, fu da lui visto e trapassato* con una lancia in modo, che *dietro l' apertura della lancia passò per mezzo la piaga un raggio di sole sì manifestamente, che Girfletto lo vide*". *La Tavola Ritonda* o l' *Istoria di Tristano,* Bologna 1864. Cap. CXIII. — Mordret *facendo ombra* col mortal corpo (Pur. III, 26), veniva indi a *rompere* il *lume* o *raggio* del *sole* (Pur. III, 96), ma *rotto* che ebbe il petto dalla lancia d' Artù, per la larga ferita *trapassarono* i *raggi del sole* a rompere l' *ombra* stessa del petto: Pur. VI, 57, V, 26. La sì nuova frase dantesca non potrebb' essere nè più concisa nè più evidente; e basta poi sola a dimostrarci che il nostro Poeta studiò molto le *storie* de' cavalieri erranti, giovandosene pure all' uopo, benchè le stimasse, come erano la più parte, fole di romanzi: "*Arturi regis ambages pulcherrimae*": Vulg. El. I, 10. Questo *buono e cortese Re, di cui fanno menzione i romanzi, era disceso dai Brettoni:* Vill. I, 24.

Nè lo stesso *Focaccia* è stato così perverso, come i summentovati traditori. Ma chi sia costui non avrei modo a ben accertarlo. I più dei commentatori vogliono ch' ei fosse de' Cancellieri, nobile pistoiese, il quale avesse dato cagione alle fazioni de' Bianchi e de' Neri per aver mozzato una mano ad un suo cugino ed ucciso un suo zio. Ma io per quanto ne ricercassi, non riscontrai tale notizia in alcuna delle cronache contemporanee. Bensì Marchionne Stefani ne conta che "un

figliuolo di messer Guglielmo Cancellieri Neri (il quale aveva nome Lore) fedì Petieri figliuolo di messer Bertracca Cancellieri Bianchi. Tornato a casa il figliuolo, Guglielmo non facendo del fatto stima grande, altro che di riprendere il figliuolo, disse: Va a messer Bertracca a chiedergli perdono, e perchè voglia pregare il figliuolo che egli perdoni ancora a te. Quel figliuolo ubbidì al padre; giunse a casa di messer Bertracca (il quale era addolorato del figliuolo ferito); lo fece prendere e fecegli tagliare la mano su una mangiatoia e dissegli: Porta la mano a tuo padre che t' ha qui mandato. Di che molte zuffe ne seguirono, e la città di Pistoia si divise". Lami, *Delizie degli Eruditi Toscani*, tom. IV. — Quando poi succedesse questo fatto non è ben chiaro, giacchè gli uni lo assegnano al 1286 e gli altri poco prima del 1300. L' *Anonimo*, pubblicato dal valoroso Fanfani, accenna che Focaccia de' Cancellieri di Pistoia uccise a tradimento un suo zio, da cui aspettava il pingue retaggio. Al che s' accorda l' *Ottimo* e anche Pietro di Dante. Ed invece, secondo il Buti e il Laneo, questo Focaccia, uomo scellerato e pieno di fellonia, pare che fosse de' Renieri da Pistoia. Benvenuto da Imola per altro afferma che Focaccia apparteneva alla famiglia de' Cancellieri Neri, aggiungendo inoltre che egli, dopo aver trascinato un suo nipote in una stalla, gli mozzò le mani barbaramente. V' ha poi chi, giusta l' avviso dell' *Anonimo* divulgato dal Vernon, pretende che Focaccia "fosse fiorentino e traditore dei propri fratelli per moneta". Ed ecco or come le *Storie pistoiesi* ci guidano a scoprire il vero in tanta confusione "Amadore uno dei Neri, aveva percosso e ferito Vanni suo parente, uno de' Bianchi. Onde il padre di Amadore lo mandò al padre di Vanni perchè gli chiedesse perdono del fatto. Ma costui gli troncò una mano, dicendogli: Colla spada sola, non colle parole si cancellano tali oltraggi. Questa scelleratezza divise la città in due fazioni. Or Focaccia dei Cancellieri Bianchi, uomo arrogante e di modi

alquanto dispettosi, fu insidiato a morte da Vanni Fucci con altri due giovani e parecchi soldati. Se non che, egli potè sottrarsi, e que' furibondi assassinarono invece il prode cavalier Bertino, estraneo alle gare de' partiti. Dopo di che Focaccia ed i suoi compagni, insieme con un nipote di Bertino, uccisero per agguato *Detto*, de' Cancellieri Neri". Ed è per aver così ucciso un suo parente, che il traditore Focaccia si ritrova nella *Caina*, ove l' Allighieri lo volle condannare a maggior pena, che non assegnò allo stesso Vanni Fucci (Inf. XXIV, 122), dimostrandoci anco in ciò la rettitudine dell' animo suo verso le fazioni d' ogni fatta. Vedi *Storie pistoiesi*, MURATORI, *Rer. ital.* vol. XI. Comunque, siamo pur costretti a ritenere col Poeta che quegli dovette essere un gran fellone e traditore di qualche suo parente, e tale da poter venire in paragone coi riprovati figli del conte Alberto.

De' quali non parve peggiore neppur *Sassol Mascheroni* de' *Toschi da Firenze*, benchè d' animo assai reo. Perocchè "avendo un suo zio vecchio, che non aveva altro che un fanciullo, pensò, se io uccido questo fanciullo, io rimarrò reda di questo mio zio". Stette più tempo di fuori; poi un dì celatamente si mosse con alcuno compagno, e fatto lusingare il fanciullo, il menò fuori della terra e poscia l' uccise. Indi sconosciuto si partì. Tornò Sassolo d' ivi a un tempo a Firenze: giunge a casa e fa lo scalpore grande di questo suo cugino unico, e prese il reditaggio del zio ch' era già morto. Infine il fatto si scoperse: fu preso costui che, confessato il maleficio, fu messo in una botte di aguti e fu trascinato, rotolando la botte per la terra, e poi gli fu mozzo il capo. Fu questa novella sì palese, che per tutta Toscana se ne parlò. E però dice l' autore: "*Se tu se' di Toscana, tu il dei sapere*". Vedi l' *Anonimo*, pubblicato dal Fanfani.

Questo diligente commentatore ne porge puranco chiara notizia intorno a *Camicione de' Pazzi* di Valdarno. Costui

"andando un dì a diletto insieme con Ubertino de' Pazzi suo cugino, perocchè aveano certe fortezze comuni come consorti, Camicione pensa di pigliarle per sè, morto messer Ubertino. E così cavalcando, gli corse addosso con un coltello e diegli più colpi, sì che l' uccise".

La propria colpa a questo traditore dovette certo parer men grave di quella attribuita a Carlino de' Pazzi che, rotta ogni fede, consegnò ai Guelfi Neri il *Castello di Piantrevigne* in Valdarno, nel quale a sicurtà di lui s' erano rinchiusi *de' migliori fuorusciti Bianchi e Ghibellini* di Firenze, *grandi* e *popolani.* Onde *molti di questi furono morti e presi:* Vill. VIII, 53. Compag. II, p. 87. Non increscano agli studiosi di Dante queste particolarità storiche, essendo piuttosto scarse, che soverchie, per ben accertare la meditata parola del Poeta, e misurarne a diritto il valore. E come si potrebbe concepire intera la perfidia de' fratelli Alberti, ove del tutto non si conoscano gli orribil fatti di Mordrec, del Focaccia e di Sassol Mascheroni? Anche le speciali condizioni della pena riescono oscure senza un cenno storico, che vi si colleghi e le rischiari.

63. *M' ingombra* gli occhi, standomi presso e dinanzi *col capo,* sì che loro *toglie il trapassar del più avanti* a veder altro: Par. XXVII, 75. "*Ben dèi saper chi fu*" leggo col Bartoliniano e con altri codici, e non come porta la volgata "*Ben sa' omai chi fu*", perchè oltre ad esser meglio conforme all' ordine delle idee ed al fatto, quella variante vien confermata altrove: Inf. XXXIII, 136.

68. *E perchè* non mi richiegga più altro, ti *dirò a nome* chi io sono: *Sappi* adunque *ch' io sono Camicion de' Pazzi.* Questa lezione è certo da prescegliersi rispetto alla comune, "*Sappi ch' i' fui il Camicion de' Pazzi*", giacchè il poeta viaggiando pe' Regni, ove gli abitatori *son tutti conservi ad una potestate* (Pur. XIX, 135), se introduce qualcuno a parlare, gli fa sempre "*io fui*" o che altro di simile, purchè si tratti di darcelo a

conoscere per il *paese* natio o per alcun *titolo*, laddove suol mettergli sulle labbra "*io sono*" semprechè vuole dimostrarcelo preciso col proprio nome: Inf. XXXIII, 13, 118. Pur. V. 88. Par. VI, 10.

*Aspetto Carlino* che mi faccia apparire men perfido, mi scemi l' onta, *disgrevi* la mia al paragone della peggiore sua colpa. Il conforto, che solo avanza ai dannati, è d' avere dei compagni nella pena (Inf. VI, 56) e carichi di più abbominevole peccato. Così quell' odioso usuraio Scrovigni parve cercasse minor biasimo, significando a Dante: *Sappi che 'l mio vicin Vitaliano Sederà qui dal mio sinistro fianco:* Inf. XVII, 67.

70. *Poscia vid' io mille visi cagnazzi*, lividi (v. 23) *fatti per freddo*, ghiacciati (v. 125); onde anche solo a dovermene rammentare, mi si arriccian le carni e mi s' *arriceranno* sempre ch' io trovi là *ove si guada* (Inf. XII, 94) qualche *acqua ghiacciata*, lago o fiume che sia. Ogni volta ch' io ripassi o vegga de' gelati *guadi* (Inf. XII, 39. Par. VII, 96), mi sentirò lo stesso tremito (v. 75) o raccapriccio, non potendo allora non risvegliarmisi pronta la memoria del sì orribile strazio veduto. Di fatti la ricordanza e quindi l' immaginazione di ciò che forte commosse il senso, basta a rieccitarlo vivamente, come pur accade quando occorre sotto i sensi alcun obbietto, che valga a destare quella ricordanza. L' Allighieri, come vide i miseri dannati nel terzo girone del settimo cerchio d' Inferno, restò conturbato alle tante lor piaghe, *Recenti e vecchie dalle fiamme incese,* tanto che se ne doleva pur a *rimembrarsene:* Inf. XVI, 11. Ed ora al solo immaginare que' *visi inlividiti dal ghiaccio*, vien preso da *freddo orrore* (*mihi frigidus horror membra quatit:* Aen. III, 83), e pensa che tale effetto dovrà provarne tutte volte ch' egli abbia a rivedere qualche lago o fiume ghiacciato. Al nostro poeta non si tennero nascosti i fatti di natura, nè gli mancò l' arte a ritrarli nella più convenevole ed efficace maniera. E si noti puranco, che una sola frase di Virgilio è stata pur

sufficiente, perchè Dante ne traesse variamente partito e in più d' un caso. Ad esempio *livida vada* (Aen. VI, 160) non gli prestò solo modo a determinare con *livida* la palude stigia (Inf. III, 98), ma e sì gli offerse in *vada* l' idea dei gelati *guazzi*.

E mentre ch' andavamo inver lo mezzo,
Al quale ogni gravezza si rauna,
Ed io tremava nell' eterno rezzo;
Se voler fu o destino o fortuna,
Non so; ma passeggiando tra le teste,
Forte percossi il piè nel viso ad una.
Piangendo mi sgridò; perchè mi peste?
Se tu non vieni a crescer la vendetta
Di Mont' Aperti, perchè mi moleste?
Ed io: maestro mio, or qui m' aspetta,
Sì ch' i' esca d' un dubbio per costui:
Poi mi farai, quantunque vorrai, fretta.
Lo duca stette: ed io dissi a colui
Che bestemmiava duramente ancora:
Qual se' tu, che così rampogni altrui?
Or tu chi se', che vai per l' Antenora
Percotendo, rispose, altrui le gote
Sì, che se fossi vivo, troppo fora?
Vivo son io, e caro esser ti puote,
Fu mia risposta, se domandi fama
Ch' io metta 'l nome tuo tra l' altre note.
Ed egli a me: del contrario ho io brama:
Levati quinci e non mi dar più lagna;
Che mal sai lusingar per questa lama.
Allor lo presi per la cuticagna,
E dissi: e' converrà che tu ti nomi,
O che capel qui su non ti rimagna.
Ond' egli a me: perchè tu mi dischiomi,
Non ti dirò chi io sia; nè mostrerolti,
Se mille fiate in sul capo mi tomi.
Io avea già i capelli in mano avvolti,
E tratti glien' avea più d' una ciocca,
Latrando lui con gli occhi in giù raccolti,
Quando un altro gridò: Che hai tu Bocca?
Non ti basta sonar con le mascelle,
Se tu non latri? Qual diavol ti tocca?
Omai, diss' io, non vo' che tu favelle,
Malvagio traditor, ch' alla tua onta
Io porterò di te vere novelle.

Va via, rispose, e ciò che tu vuoi, conta;
Ma non tacer, se tu di qua entr' eschi
Di quel ch' ebbe or così la lingua pronta.
Ei piange qui l' argento dei Franceschi:
I' vidi, potrai dir, quel da Duera
Là dove i peccatori stanno freschi.
Se fossi dimandato altri chi v' era,
Tu hai da lato quel di Beccheria,
Di cui segò Fiorenza la gorgiera.
Gianni del Soldanier credo che sia
Più là con Ganellone e Tribaldello
Ch' aprì Faenza quando si dormia.

73. *E mentre che andavamo inver lo mezzo*, verso il punto *al qual si traggon d' ogni parte i pesi* (Inf. XXXIV, 12), vi s' *uniscono* tutte le cose gravi per l' *amore* o *impeto* naturale che insieme ve le tira e racogglie: "*propter simul moveri ad unum*": Mon. I, 17. Cotale istinto è, che la *terra in sè stringe e aduna:* Par. I, 117. "*Natura terrae est esse deorsum*" (Quae., *de Ter. et Aq.* XVIII); ond' è che la terra sempre *discende al centro*, *al quale ha suo speciale amore...*, e *perchè noi volessimo che le cose gravi salissono, per natura non potrebbero:* Conv. III, 3. IV, 9. "*Cum gravitas insit naturaliter terrae, et terra sit corpus simplex, necesse est ipsam in omnibus partibus suis regularem habere gravitatem, secundum proportionem quantitatis*": Quae., *de Ter. et Aq.* XVIII. Siffatte conoscenze, che sì valgono ad accertare e chiarire il preciso concetto del poeta, dovette questi attingerle, più che altronde, dal *Tesoro* di ser Brunetto, il quale insegnò che *tutte le cose si traggono e vanno tuttavia al più basso: e la più bassa cosa che sia nel mondo si è* il punto *della terra cioè* il mezzo *dentro*, *che è appellato abisso:* L. II, c. 35. Di qui si manifesta che *raunare* al luogo suindicato viene a pigliare un valore del tutto particolare di *appuntarsi* (v. 3) o *accentrarsi*, significando la *concordia* onde tutte le cose *discendono* al mezzo: "*Plures glebas dicimus concordes* (e così tutte le cose gravi) *propter condescendere omnes ad medium... quum una sit qualitas formalis in*

*glebis, scilicet gravitas": Mon.* I, 17. La noia di queste citazioni mi sarà perdonata da chiunque voglia esaminarle, e non isdegni di ben addentrarsi nella dottrina, onde s' informò la parola del solenne maestro, che onora ogni scienza ed arte.

75. *Ed io tremava nell' eterno rezzo.* Siffatto tremito gli accadeva non tanto per l' *ombra* che quivi fosse e il *gelo eterno* (Inf. III, 87), quanto per l' orribile pensiero del gravoso tormento di quella gente tutta *livida* dal freddo e pur fieramente ostinata nell' antico odio così punito.

76. Non so se mio *voler fu*, che per subito e ragionevole sdegno m' avesse sospinto contro que' malvagi traditori della patria; o che il facessi perchè l' *alto fato di Dio* (Pur. XXX, 142) così provvide a *giusta vendetta* dell' oltraggio recato a' miei maggiori ed alla patria mia; o che ciò m' avvenisse a buona sorte, *siccome dalla fortuna* io vi fossi *menato* (V. N. XVIII); il fatto sta ch' io *passeggiando* per quelle teste sempre in *giù volte* (v. 37), diedi forte del piede *nella faccia* ad una di esse. Secondo Boezio, cui Dante s' attenne palesemente, *destino* è l' ordine che la Provvidenza dispiega nelle cose temporali: "*Ordo namque fatalis ex divinae providentiae simplicitate procedit:* Boet., *de Con.* IV, p. 6.

79. *Piangendo* mi *rampognò* (v. 87): *Perchè* mi *percuoti* co' piedi? Dante veramente non gli ebbe se non *pesta* o *calcata* la faccia: ma qui il dolore e l' ira esagerano il fatto, al modo stesso che altrove: Inf. XIII, 35.

*Se tu non vieni,* quale uno de' ministri dell' eterna Giustizia, ad aggravare la *vendetta* che in me *si fa* (Inf. XVIII, 96) del *tradimento* di Mont' Aperti, per che motivo mi rechi tu questa molestia? *Vendetta* in questo luogo s' intende, come più volte nella Scrittura, pel *giusto giudizio* di Dio (Pur. VI, 100. XX, 47), il quale con giustizia *martella* le anime (Inf. XI, 90), facendo in cotal guisa più o meno *vendetta* delle colpe loro: Inf. XIV, 16. XXIV, 121. Può questa sembrare a noi mortali

tarda o presta, secondo il proprio animo; ma Iddio, *infallibile e viva* giustizia com' è, la manda e assegna sempre a tempo, giacchè la sua spada *non taglia in fretta Nè tardo, ma che al parer di colui Che desiando o temendo l' aspetta:* Par. XXII, 18.

All' udire rimproveri siffatti, l' Allighieri dovette subito ricordare lo *strazio* e *il grande scempio Che fece l' Arbia colorata in rosso* (Inf. X, 85), e quindi gli potè sorgere dubbio non colui fosse Bocca degli Abati (v. 106), il malvagio traditore, per cui specialmente accadde quella dolorosa rotta. Ed eccone il racconto del Malispini seguito poscia dal Villani: "I Fiorentini guelfi non appena *si trovarono sul contado di Siena in sul fiume d' Arbia al luogo ordinato*, detto *Monte Aperti, attesero alla battaglia. Quivi come la masnada de' Tedeschi* (mandati da Manfredi in aiuto di Siena e de' Ghibellini ivi rifugiati) *ruinosamente ivi percosse, Bocca degli Abati traditore colla spada in mano tagliò e fedì la mano a messer Iacopo de' Pazzi, il quale tenea l' insegna della cavalleria del comune di Firenza. E veggendo i cavalieri e il popolo l' insegna abbattuta e il tradimento, si misero in isconfitta. Ciò fu un martedì a dì* 4 *di settembre* 1260". Cron. cap. 171. Vill. *Stor.* VI, 78.

83. *Maestro mio, or qui m' attendi* (Inf. VIII, 107) tanto ch' io, interrogando costui, possa *spiegarmi* di un *dubbio* (Pur. XVI, 54) in che son *entrato* per le sue parole, cioè se ei sia o no quel desso ch' io m' immagino. Questo dubbio m' è come un *nodo* alla mente, del quale mi tarda d' essere sciolto: Inf. X, 96. Par. VII, 53. *Poi*, ch' io ne sarò sciolto, mi *farai fretta* a camminare come più ti piace, ed io prontamente seguirò i tuoi passi. L' Allighieri fu dal suo maestro assai volte ammonito pur di non *perdere tempo*, dovendosi questo *attendere in tutte nostre operazioni, massimamente nel parlare* (Conv. IV, 2), ed al presente nel desiderio di venir corrisposto nella dimanda che fa, gli mostra di ben rammentarsi del savio avvertimento. Ond' è che alla *dimanda onesta,* cui non di rado suol prevenire l' accorto

maestro, or cortese soddisfacendo, si *fermò* per dar tempo al suo alunno che si chiarisse di quanto desiderava sapere da quello spirito maledetto.

85. *Ed io dissi a colui, Che bestemmiava duramente ancora.* Quali fossero queste *bestemmie*, in che Bocca proruppe per aver inteso la *parola Tosca*, onde l' Allighieri si rivolse al suo duca, i commentatori pare non l' abbiano *ricercato*, sebbene non risulti chiaro abbastanza dal contesto del discorso. Ma son fermo nel credere che il suon della natia favella eccitasse quel perfido spirito a maledire *fieramente* (Inf. XIV, 44. XIII, 14) la sua patria, e soprattutto la fazione guelfa, contra cui commise il sì abbominevole delitto. Se fra le cose più care e sacre, i dannati bestemmiano anche il luogo di *lor semenza* e *di lor nascimento* (Inf. III, 103), quelli che più gli recarono danno con propria colpa ed onta, vie peggio or gli devono imprecare. Ed ecco perchè il nostro Poeta, sentendosi vituperare ne' suoi *maggiori* e nella sua *patria*, richiese un po' più bruscamente al duro bestemmiatore: *Qual se' tu che così rampogni altrui?* Anco qui ogni parola è meritevole di speciale considerazione.

88. Antenora, dove stanno i traditori della patria, forma il secondo spartimento di Cocito, e prende suo nome da Antenore che, giusta alcuni storici, ebbe tradito la città di Troia ai Greci. Veramente Livio ne accenna soltanto, che quegli nella guerra decennale era stato *pacis reddendaeque Helenae semper auctor:* His. I, 1. Ma l' Allighieri, a quanto sembra, s' attenne più alla tradizione volgare, fondato per altro sull' autorità di Darete Frigio e di Ditti Cretense: *De bello Troiano*, l. 5. Da Antenore si volle poi originata la città di Padova; e l' accorto poeta chiama perciò *Antenori* o *Antenorei* i Padovani: Pur. V, 75. E il Buti commenta: "Antenora da *Antenore* Troiano che, come scrive Guido delle Colonne, tradì e diede Troia ai Greci. Onde fu scritto sulla sua sepoltura: "*Hic iacet Antenor Paduanae conditor urbis, Proditor ille fuit et qui sequuntur eum*".

*Or tu chi se', che vai per l' Antenora* percotendo altrui il *viso* (v. 79) così *forte*, che se tu avessi ancora l' *incarco della carne d' Adamo* (Pur. XI, 43), sarebbe *troppa* la percossa?

91. *Vivo son io*, sono ancora in *piena vita* (Pur. VIII, 59), e se desideri d' aver *nominanza* (Pur. XI, 115), come sogliono desiderare altri dannati (Inf. VI, 89. XIII, 53. XXVI, 85), ti può essere caro che io sappia il *nome* tuo per metterlo fra quelli che sono *degni di nota* (Inf. XX, 104. Pur. XXIV, 11), e cui *solo* attende la mia mente sollecita di poterli ricordare nel *mondo de' vivi:* Pur. XXX, 53.

94. *Ed egli a me: Del contrario ho io brama;* che ognora si *taccia* il mio nome e sia anzi disperso, quest' io pur bramo. Ed a ragione, perchè infame è sempre il nome di traditore, e l' *infamia* cresce il supplizio ai miseri *perduti*, che quindi nulla più agognano che d' essere *ben rinfamati*, e che si rimanga celato ciò che può tornar loro in accrescimento di *mala fama* o porgerne più credibile prova: Inf. XXVII, 61, 66. XIII, 68.

*Levati* di qui e non mi dare più cagione di *lamento*, non farmi più *lamentare* (Inf. III, 4) con altre molestie (v. 81); giacchè indarno sai *con dolci parole adescare* (Inf. XIII, 55) noi di *questa risma.* È vana ogni *parola di lusinga* (Conv. II, 8) con gente traditrice, e che or tormenti nel freddo stagno e *aiutando* il martirio con la vergogna del memore tradimento, sdegnano per *timore d' infamia* d' essere comecchessia riconosciuti.

*Lama* qui indica il *fondo della trista conca* infernale (Inf. IX, 16), giacchè Cocito è per appunto come una *cisterna* o *lacuna* dove l' acqua per gran gelo vi fa uno *stagno:* Inf. XIV, 119. Par. XXXIII, 22. Presso il volgo toscano e specialmente nel Casentino e nel Montamiata, s' usa tuttora il vocabolo *lama* a dinotare una larga *cavità* limacciosa o *d' acque stagnanti* (Inf. XX, 79), e per lo più lungo le rive de' fiumi. Ed a poche miglia da Arcidosso v' ha un podere, che vien detto *le lame,*

perchè in molte parti l' acqua del fiume Ente vi s' *impaluda* o non vi ritrovano scolo le acque piovane. Ma poichè la *lama* suol pur formasi nelle *valli* ed apparire a modo di *laghetto paludoso*, indi è che l' Allighieri se ne valse puranco a significare lo stesso che *lago e valle:* Pur. VII, 84, 90.

97. *Allor*, ch' egli parve sì duro a compiacermi, e stavasi ognora colla *faccia in giù volta* (v. 37, 105), lo presi per i capelli (v. 90) della *cuticagna*, dicendogli: *E' converrà* che tu mi *dica chi sei* (v. 101) o altrimenti non ti rimarrà più un capello da questa parte; te li *strapperò tutti infin a uno*, spiegherebbe or qui un contadino di Toscana. Con gente siffatta Dante suol essere aspro e risoluto ne' suoi modi (Inf. VIII, 37. XVIII, 121), dimostrandoci la sua anima *sdegnosa* più là, che il *dritto non vuole* o la *giusta vendetta.*

103. *Ond' egli a me* rispose: Quantunque tu mi schiantassi tutta la chioma (Inf. XXXI, 62) non ti dirò il mio nome; nè pur *alzerei* il viso (v. 105) per darti a conoscere ch' io sia, posto anco che le mille volte mi *piombassi* con tutta la persona sul capo. Il che, rivolgendo il costrutto, vien a dire: *se tu mi pingessi* il capo colla *forza del tuo peso* (Pur. XX, 83), non lo rialzerei per mostrarti la mia faccia. Ho creduto di dover congiugnere solo *mostrerolti* al *se* susseguente, perchè nelle sue parole il Bocca risponde in prima e preciso alla minaccia di Dante (v. 97); poi di nuovo e per maggior ostinazione non curando il peggio, gli rimprovera la ricevuta *percossa* (v. 89). Il nostro poeta adopera altrove la voce *tomare* in cambio di *scendere* (Inf. XVI, 63. XXVII, 48) e perciò di *cadere*, perchè verso il *centro* della terra, ivi accennato, chi va *discendendo* col peso del proprio corpo, gli è come laggiù *cadesse* per quella forza naturale che ve lo *tira:* Inf. XXXIV, 112. Ved. not. al v. 73. Al luogo presente *tomare* riesce puranco al medesimo significato, aggiungendovi di più l' idea di violenza nel *premere* che l' uom fa con tutto il suo peso. Ed il vocabolo, derivato

com' è dal *tomber* de' Francesi, si mantiene pressochè intero anche oggidì in alcuna provincia del Piemonte.

103. Io l' aveva già *aggrappato* ne' cappelli e glien' avea anzi *tratti più d' una ciocca*, mentr' egli per rabbioso *dolore* latrava *sì come cane* (Inf. XXX, 20), tenendo gli occhi pur *fissi* in giù, *intenti* sulla ghiaccia, pertinace com' era a non voler essere neppur *riconosciuto al viso:* Pur. XXIII, 43. Ho spiegato *raccolti* per *intenti*, giacchè il fatto stesso mi v' indusse e l'autorità del nostro Poeta, presso cui le parole ottengono spesse volte un più determinato valore; sì che la rima, non che fargli difetto al pensiero, giova non di rado a mostrarlo nella sua interezza: Pur. IV, 3. X, 103. XXXII, 1.

107. *Quando* un altro spirito, che ebbe inteso que' latrati, gridò: *Che hai tu Bocca? Non ti basta sonar colle mascelle*, dibattendo i denti *in nota di cicogna* (v. 36) e vuoi anche *latrare?* Qual ira o *rabbia* ti crucia (Inf. XXI, 100. XIX, 31), qual cagione ti fa *infuriare* a sì gran maniera? Certo, se attendesi a chi parla e alla *natura* del luogo, *diavol* qui non significa altro che *malanno* ovvero qualsiasi reo e doloroso *movimento*, eccitato dalla Spirito maligno da cui *procede ogni lutto:* Inf. XXXI, 72. XXXIV, 36. Ed è un detto sempre comune al nostro volgo cristiano "*Che diavolo hai addosso?*" per indicare: *Che hai che ti molesta? Che ti dà tanta inquietudine?* Nè la frase dantesca potrebbe torcersi ad altra sentenza.

110. *Omai diss' io*, non voglio che tu *dica* altro, malvagio traditore, giacchè *alla tua onta* (a tuo dispetto) or *so chi tu sei* e rapporterò poi al *mondo mortale* (Par. XXI, 98) il *vero* di te, *dov'* io ti vidi e come in te si fa la *vendetta di Mont' Aperti:* v. 80. Il testo Viv. e il Pat. 2 con maggior precisione leggono: "*Non vo' che più favelle*" che, oltre all' essere meglio confacevole al caso che non la volgata "*Non vo' che tu favelle*", si riscontra con l' altro: "*I' non vo' che più diche*": Inf. XXV, 6.

112. *Va via*, levati di qui (v. 95), e ciò che tu vuoi contare di me, *contalo* pure, ma se tu mai di *questo fondo* esci fuora, *torni vivo* (Inf. XXVII, 64), non tacere di colui che or fu così pronto a *nominarmi.* Questi è *messer Buoso della casa di que' da Duera di Cremona,* il quale *per moneta che ebbe dai Francesi,* condotti da Guido di Monforte a guerreggiare nella Puglia in favore di Carlo d' Angiò, *diede consiglio per modo, che l' oste di Manfredi, a lui come* prode ghibellino affidata, *non fosse al contrasto al passo* (a contrastar loro il passo) *per la Lombardia* secondo che *era ordinato.* Di qui è che i *Franceschi passarono senza contrasto di battaglia e arrivarono alla città di Parma.* Onde poi *il popolo di Cremona distrussero il detto lignaggio di quelli da Duera:* Malisp., *Cron.* cap. 186. Vill. VII, 5.

115. *Ei piange* per *eterno danno* in questa ghiacchia *l' argento dei Franceschi,* cagione della sua *colpa:* vi *porta* cioè la *pena* (Inf. XXVI, 57, 61, 63) del danaro, onde fu sedotto a *tradire* la fede che i Ghibellini, capitanati da Manfredi, aveano in lui riposta. Questo traditore, così punito nel *dolente stagno,* dove i peccatori vi stanno *ghiacciati* (v. 125), è quel Buoso da Duera, di cui abbiamo già saputo a sufficienza per ben intendere il modo ingegnoso, onde il Poeta volle darcene notizia. Ma non si ammirerà mai tanto che basti, l' arte che egli adopera nel trascorrere da una ad altra cosa, nulla dimenticando che giovi a compiere la bellezza del quadro.

121. *Quel di Beccheria,* a cui il .popolo di Firenze fece *segare la gola* per aver patteggiato di tradire i guelfi signoreggianti, non si conosce a nome, ripetendocisi dai commentatori non altro se non ch' ei fu abate di Vallombrosa e Generale del suo ordine. Risguardo poi al fatto, a che Dante allude, eccolo narrato dal Villani, quasi colle medesime parole della Cronaca del Malispini, cap. 109. *Nel mese di settembre del* 1258 *il popolo di Firenze fece pigliare l' abate di Vallombrosa, il quale*

*era gentile uomo de' signori di Beccaria di Pavia in Lombardia, essendogli apposto che, a petizione de' Ghibellini usciti di Firenze, trattava tradimento. E quello per martirio gli fecero confessare e scelleratamente nella piazza di Santo Apollinare gli feciono a grido di popolo tagliare il capo, non guardando a sua dignità, nè a ordine sacro... Ma di vero si disse, che il religioso uomo nulla colpa avea, con tutto che di suo lignaggio fosse grande Ghibellino:* Stor. VI, 65.

121. *Gianni del Soldanier* fu traditore de' Ghibellini, alla cui fazione s' era in prima legato. Nel 1266 vennero eletti a potestà di Firenze *Catalano* de' Malavolti e messer *Lodovico* (o Roderigo o *Loteringo*, come Dante con altri il chiamano: Inf. XXIII, 104) degli Andalò perchè la *conservassero in pace.* Or questi *ordinarono trentasei buoni uomini mercanti, i quali dovessero consigliare essi due Potestà a provvedere alle spese* (Malisp., *Cron.*, cap. 190)... Poco di poi i *grandi Ghibellini ordinarono di mettere la terra a rumore e disfare l' ufficio de' Trentasei col favore della grande cavalleria che avea il vicario di Firenze... Sentendo ciò i trentasei che allora erano al consiglio insieme, si partirono dal consiglio e incontanente si levò la terra a rumore e serrarsi le botteghe e ogni uomo fu all' arme. Il popolo si ridusse tutto nella via larga di Santa Trinità e Giovanni de' Soldanieri (ciò fu il dì* 11 *di novembre* 1266) *si fece capo del popolo per montare in istato, non guardando al fine che dovea riuscire a sconcio di parte ghibellina e suo dannaggio:* Vill., *Stor.* VII, 14.

*Ganellone* chi fosse e come tradisse l' esercito di Carlomagno, è ben noto per le Storie e pei Romanzi. Basti però di qui rammentare che, secondo la Cronica di Turpino, l' anno di grazia 778 dimoravano in Augusta due re saraceni Marsirio e Beligando suo fratello, con infinto animo soggetti a Carlomagno. Il quale per Ganellone mandò loro ordine di farsi battezzare, e che gli mandassero il tributo. Gliel trasmisero di fatti; ma rifiutandosi

ad essere battezzati, lo provocarono in campo. *Ganelloni vero viginti equos, argento et auro et paliis oneratos fraudulenter obtulęrunt, ut pugnatores in manus illorum traderet... Qui concessit et pecuniam illam accepit. Itaque inter se, firmato pacto traditionis, rediit Ganelon ad Carolum.* Ai frodolenti consigli di quel perfido fu quindi impresa e perduta in Roncisvalle *la santa gesta* (Inf. XXXI, 17) con la strage di trenta e più mila cristiani. Un cento de' quali scamparono versa Guascogna, ritrovandosi essi con *Rolando* (o *Orlando* che vogliasi chiamare): il quale, gravemente ferito, sollecitò col *terribile* suono della sua tromba l' aiuto del zio Carlomagno. Questi benchè fosse accampato alla distanza di otto miglia, dicesi abbia inteso quel suono, talchè voleva levarsi pronto al suono di Orlando, ma Ganellone ne lo dissuase con assicurarlo che il suo nipote ciò faceva non per richiedere aiuto, sì bene per incalcare qualche bestia in caccia. "*Venandi studio aliquam feram persequens, per nemora cornicando discurrit*". E qui esclama il Cronachista: "O subdola *consilia Judae proditoris traditioni comparata!*" Jo. Turpini *Hist.* de *vita* Caroli Magni et Rolandi, *Hanoviae*, 1619, p. 67.

122. *Tribaldello* che una notte nel 1282 aprì per tradimento le porte di Faenza sua patria a Giovanni d' Appia capitano di gente guelfa, fu de' Manfredi e ghibellino potente. *Era entrato in Romagna colla forza de' Ghibellini Guido di Montefeltro, e gran parte delle terre fece ribellare alla Chiesa. Il papa Martino mandò allora in Romagna messer Giovanni de Pà* (o *d' Appia*, come scrivono altri) *gentile uomo di Francia, e per la Chiesa il fece Conte. E con grande cavalleria di soldati per la Chiesa, franceschi e italiani, entrò in Romagna. Al quale fu data per tradimento e moneta la città di Faenza da Tribaldello de' Manfredi de' maggiori di quella terra:* Vill., *Stor.* VII, 80. Queste notizie vogliønsi disaminare un po' sottilmente, e si vedrà che l' accortissimo Poeta nell' accennarle precise e senza

ambagi si rivela sempre giustamente nimico di parte. Quindi è che sorge pronto a flagellare i Guelfi del pari che i Ghibellini, quando gli si dimostrano trasviati da quella rettitudine, cui devono astringersi tutti e massimamente i rettori della pubblica cosa e qualunque che si fa ministro della civile e benefica parola.

In questo dialogo poi gli è mirabile come le idee si succedano l' una all' altra così strettamente, che cooperano a rendere intera l' unità del discorso, ove gl' interlocutori v' entrano per quella sola parte che loro spetta. Ed invero, giacchè Dante camminando per quelle teste inchinate fuori della ghiacciaia, dà col piede nel viso ad uno ivi confitto, costui subito si duole, lagnandosi con parola che induce sospetto non sia egli il traditore alla battaglia di Montaperti. Vuol dunque chiarirsene il nostro mistico pellegrino e, ottenutane licenza dal Maestro, dimanda il nome a quello spirito. Non che compiacernelo, questi cerca anzi sapere di lui, che l' ebbe percosso con tanto di forza, che più non gli avrebbe fatto uom vivo. Perciò l' Allighieri gli fa intendere che ben è vivo e potrebbe rendergli fama su nel mondo, se pur la desidera. Ma il traditore, che la disdegna, non accoglie neanco quelle parole di lusinga. Allora si infuria lo sdegnoso Poeta, e per la cuticagna acciuffa quel misero, obbligandolo a nominarsi. E l' offeso gli risponde incontanente, che non direbbe il proprio nome, ancorchè ei gli strappasse tutti i capelli; neppure se gli piombasse mille volte sul capo, non lo rialzerebbe per darglisi a conoscere. Di che subito Dante s' accinge a trargli ciocca a ciocca i capegli, mentre l' iniquo *latrando* per gran rabbia, un altro spirito gli si rivolge con gridare: *Che hai tu, Bocca?* Costui vien così manifestato a suo dispetto, e fieramente presentando omai la vendetta minacciatagli dall' austero Concittadino, si vendica rabbioso contro i suoi tristi e dolenti compagni.

Senza che, questo dialogo di Dante con Bocca degli Abati

si pare così naturale e spontaneo, che pochi altri gli si possono mettere al paragone, ma niuno il vince di efficacia e bellezza. La quale ivi appunto risplende, perchè nulla vi manca della verità di natura. Ogni parola, ogni cenno è occasione, se non cagione a nuova dimanda o risposta, e poi v' apparisce quasi un tratto di pennello a più lumeggiare il quadro. Ed eccovi il traditore in tutta la freddezza e ostinazione dell' animo suo; la vergogna che l' opprime; la paventata infamia, il barbaro piacere d' aver compagni e seguaci nella colpa, l' avidità della vendetta, e quant' altro può mai appropriarsi a sì perversa genìa. Nè a compimento dell' orribile pittura vi si desidera punto la vivacità del colorito. Qui s' avvera nel fatto ciò che l' arte insegna: *ut pictura poesis.* Anche il linguaggio vien pronto e spedito, qual è nell' uso volgare; tanto che più del solito i vocaboli, le frasi stesse sono ancor vive vive per le terre Toscane, e giovano in gran maniera a farne sentire piena la energia della descrizione. Tutto or qui procede secondo natura; gl' incidenti si collegano a maraviglia e l' una cosa richiama l' altra e l' avviva, ritraendo i versi dalla proprietà delle parole e dalla convenienza de' costumi quella virtù che acquista alla Poesia il pregio delle arti sorelle ad onore dell' umano ingegno.

---

# Rime in testi antichi attribuite a Dante,

ora per la prima volta pubblicate

da

**Carlo Witte.**

Preparando nel 1826 un' edizione delle Rime di Dante accompagnata da comenti e d' un volgarizzamento metrico in tedesco, speravo che le librerie dell' Italia potessero somministrarmi qualche reliquia inedita del sommo Vate. Grande veramente fu la mia sorpresa, trovando nei codici, a Venezia, a Firenze ed a Milano da me esaminati, in molto maggior numero che non mai avrei potuto sospettare, componimenti non ancora pubblicati, ed in gran parte assolutamente sconosciuti, da quegli antichi testi al grande Allighieri attribuiti. Assai presto però il piacere d' aver fatto una tale scoperta dovette cedere all' accorgimento, quanto sia debole la fede da prestarsi ai nomi dei poeti dagli amanuensi messi in fronte alle rime da loro copiate. Non solamente non pochi di quei componimenti, detti di Dante, si manifestarono indegni dell' autore della Divina Commedia, ma puranche in alcuni casi era cosa non troppo difficile di rintracciarne il vero compositore. Per queste ragioni non pubblicai intorno a quel tempo che alcuni saggi delle poesie

da me ritrovate [1]), e vedendo discordi li sapienti Italiani intorno all' autenticità di essi, per anni ed anni non lo giudicai opportuno di procedere più oltre. Se ne eccettuino però li volgarizzamenti poetici di due ballate e di sette sonetti, nel 1842 da me inseriti nella seconda edizione del Canzoniere di Dante, tradotto in tedesco [2]).

Ora vedendo che nel frattempo alcune di queste rime anticamente da me raccolte si siano stampate come parto genuino del sommo poeta, credo dover dare alla luce quanto in allora rilevai da numerosi codici, lasciando libero il campo ad ogni conoscitore di sceglierne quel che per avventura giudicherà degno della maggior Musa Italiana, e di rigettare il resto. In ogni modo mi si farebbe un torto segnalato apponendomi l' asserzione che la tale, o la tale altra composizione, qui dietro pubblicata, sia veramente di Dante. Si noti che non asserisco nulla, e che non fo che riferire quanto nei testi a penna trovai sotto il nome dell' Allighieri, convenendo pienamente che questo nome possa provenire benissimo sia da un falsario, ossia da un ignorante. In ogni modo, ancorachè nessuno di questi componimenti si giudicasse di Dante, tutti appartengono a rimatori del buon secolo, e già per questo si meritano l' attenzione dei conoscitori della lingua, li quali, sia pel confronto di altri codici, sia per ingegnose emendazioni, ne sapranno purgar il testo di tanti errori, che pur troppo non mi fu dato di correggere.

Avendo già trattato distesamente di queste rime inedite nell' introduzione critica al Canzoniere tradotto [3]), credo dover attenermi all' istesso ordine allora da me osservato.

---

[1]) Antologia di Firenze. No. LXIX. 1826. Sett. p. 41—57. — *Wiener Jahrbücher* 1828. *Anzeigeblatt.* No. XLII. p. 1—16. (Articoli ristampati nelle mie "*Dante-Forschungen*" p. 418—460.)

[2]) Dante Al. *lyrische Gedichte* I. 134, 35, 189—92, 194—96.

[3]) *Lyrische Gedichte* p. LVIII—LXII; LXV, LXXIII.

## CANZONI.

### I.

### *Canzone in lode di Enrico VII.*

La prima delle Canzoni ivi da me esaminate si legge come di Dante in non meno di tre codici manoscritti, cioè nel codice che fu di Apostolo Zeno, ora della Marciana di Venezia No. 191 letteralmente copiato, come si rileva da una nota autografa, nel mese di Maggio 1509 per un tal Antonio Mezzabarba, Veneziano, da "antiquissimi libbri manuscritti", in un codice del Vitali, ed in uno della Barberiniana di Roma, registrato sotto il numero 1548. Il Marciano No. 63, già Zeniano No. 298, ora Cl. IX. Ital. No. 213, copia del quale, fatta nel 1531 da Alessandro Contareni, si trova nella Palatina a No. 202, l' attribuisce a *Guido Cavalcanti.* Essa non rimase incognita ai letterati dei secoli decorsi. Il *Trissino* nella sua Poetica [4]) la cita per ben due volte, ne indica il numero delle stanze, e ne riporta sei versi intieri, non manifestando il minimo dubbio della sua autenticità. Non meno certo si mostra l' *Ubaldini*, dandone tre versetti nella sua "Tavola" [5]). Dell' istessa opinione era, trai più moderni, *Pietro Vitali* che la trovò nel suo codice [6]). La conobbe anche il *Cicciaporci* [7]), il quale, negandola con buona ragione al suo Guido, sembra non aver saputo che altri testi la facciano di Dante. Finalmente la stampò il Sign. *Da Sante Pieralisi* [8]) sulla fede del già citato codice Barberiniano, ignaro, per quanto sembra, delle cose intorno ad essa già stampate. Ecco quel che ne dice per vindicarla al nostro poeta:

---

[4]) Ed. Vallarsi p. 40, 73.
[5]) Documenti d' amore, alle voci "invilla" e "sallire"
[6]) Vedi qui sotto a carta 277.
[7]) Rime di Guido Cavalcanti p. 148.
[8]) Roma Tipogr. Salviucci. 1853.

"La fedeltà di questo prezioso MS. nell' assegnare le varie poesie ai loro autori, che sono oltre a quaranta, è confermata da dieci sonetti e da sedici canzoni, che non portano mai falsamente in fronte il nome di Dante. Laonde, perchè non si vuol credere che tra molti titoli tutti veri sia bugiardo quest' uno, anche la diciasettesima canzone è sua. E benchè la si fosse presentata senza nome di autore, l' età e il subbietto, la nobiltà della lingua e il libero andamento del verso, l' aristotelica disposizione della materia e l' altissimo concetto platonico, dal quale ha principio, la mostrerebbero figliuola di Dante a chiunque già conosce per simiglianza lo spirito, i lineamenti e le maniere, che si ammirano in tutte le altre opere che nacquero da lui" [9]).

Considerando che l' edizione del Pieralisi, non troppo difficile a trovarsi, ci offra un testo assai corretto, non ho creduto dover ristampare la canzone. Mi limito dunque a dare le varie lezioni più importanti dei due codici Marciani da me esaminati:

Stanza I. verso 1. Pieralisi: "'l ciel movesti" — Marc. 191. "'l ciel menasti" = v. 5. Pier. "Chi sommo" — Mrc. 191. "Che 'l sommo" = v. 9. Pier. "Fa, dimostrando" — Trissino p. 40 e Mrc. 191. "Fu, dimostr." = v. 12. Pier. "al mondo" — Triss. "il mondo"

Stanza II. v. 2. Pier. "D' ogni beltate" — Mrc. 191. "D' ogni bellezza" = v. 4. Pier. "è lo piacere" — Mrc. 63. "è 'l suo piac." = v. 8. Pier. "mova la sua" — Mrc. 191. "mena la sua" = v. 10. Pier. "che si fallisca" — Mrc. 63. "che sia fallista", Mrc. 191. "che sia falsista" = v. 12. Pier. "il sommo bene" — Mrc. 63. "il sommo tiene"

Stanza III. v. 11. Pier. "Quanto fede" — Mrc. 63. "Qu. è fede", Mrc. 191. "Quanto s' ave"

---

9) *Salv. Betti* nel Giornale Arcad. 1842. Sett. p. 5. — *Alfr. di Reumont* Geschichte der Stadt Rom II, 205.

Stanza IV. v. 2. Pier. "E come lei" — Mrc. 191. "E com' è lei", Mrc. 63. "E com' è in lei" = v. 3. Pier. "che dell' altre è" — Mrc. 191. "ch' è dell' altre" = v. 4. Pier. "li passeggia" — Mrc. 63 e 191. "li paleggia" = v. 5. Pier. "Ed indica" — Mrc. 63 e 191. "E giudica" = v. 6. Pier. "si colga al sommo" — Mrc. 63. "si colca al sommo", Mrc. 191. "si colga il sommo"

Stanza V. v. 3. Pier. "E come chiarità nel" — Mrc. 191. "E charitate nello" = v. 4. Pier. "viva giustizia" — Mrc. 63. "vera giustizia" = v. 5. Pier. "impietra" — Mrc. 63 e 191. "in pietra" [10]) = v. 8. Pier. "e alla divina" — Mrc. 63. "et a div." = v. 9. Pier. "Come nel ver chi si rimira" — Mrc. 63. "Come nel vetro chi vi mira" = v. 11. Pier. "Ricchezza" — Mrc. 63. "Vaghezza" = ivi. Pier. "ed onoranza" — Mrc. 63 e 191. "e nominanza"

Stanza VI. v. 2. Pier. "Esto Sign." — Mrc. 63. "Questo Sign." = v. 6. Pier. "sa, fiede" — Mrc. 63. "s' assiede" — Mrc. 191. "si affiede" = v. 7. Pier. "suo risiede" — Mrc. 63 e 191. "suo richiede" [11]) = v. 9. Pier. "dà suo valor ad ir" — Mrc. 63 e 191. "di se [12]) valor e ardir"

Stanza VII. v. 1. Pier. "Poi che adorna" — Mrc. 63. "Poi l' adorna = v. 3. Pier. "di lui s' allegra" — Mrc. 191. "di lui rallegra" = v. 5. Pier. "sensato nome" — Mrc. 191. "sens. moto" = v. 10. "Pier. "par che vesta" — Mrc. 191. "appar che vesta"

Stanza VIII. v. 1. Pier. "Poichè si fa gentil, co' più" — Mrc. 63 e 191. "Perchè si fa gent. ch' uom più" = v. 4. "desio ver lei, si sdegna" — Mrc. 63. "desïo in lei degna" = v. 6. Pier. "al core più risplende" — Mrc. 63 e 191. "al cor più li rispl." = v. 12. Pier. "il mondo a torno" — Mrc. 63. "il mondo intorno"

---

[10]) Concorda puranche il cod. Barberiniano, corretto dal Pieralisi.

[11]) Nè altramente legge il Barberin.

[12]) "de se" si trova anche nel Barb.

Stanza IX. v. 1. Pier. "Dona bontate ardire" — Mrc. 63. "Dona bont. a dir" = v. 4. Pier. "la 'ncontrarii" — Mrc. 63. "gliel còntrarii" = v. 10. Pier. "E gente" — Mrc. 191. "O gente"

Stanza X. v. 4. Pier. "voler seguire" — Mrc. 63 e 191. "voler fuggire" = v. 8. Pier. "Quanto il suo adoperare" — Mrc. 63 e 191. "E quanto il suo adoperar"

Stanza XI. v. 6. Pier. "ma possedere" — Mrc. 63 e 191. "nè possedere" = v. 9. Pier. "d' onore e amativa" — Mrc. 191. "d' on. amativa" = v. 12. Pier. "Che poco e troppo" — Mrc. 63 e 191. "Che a poco e troppo".

Stanza XII. v. 6. Pier. "non le fosse grave" — Mrc. 63. "non li fu sì grave" = v. 9. Pier. "È sto Signore" — Mrc. 63 e 119. "Esto Signor" = ivi Pier. "oltre l' essere" — Mrc. 191. "oltre esser" = v. 11. Pier. "Misericordia è a ciò" — Mrc. 191. "Mis. sì non" — Mrc. 63. "Mis. a ciò non" [13]) = v. 12. Pier. "che tutto perisca" — Mrc. 63. "che 'n tutto perisca"

Stanza XIII. v. 5. Pier. "nè pigra noia" — Mrc. 191. "nè fredda noia" = v. 8. Pier. "valenza già matura e pronta" — Mrc. 63. "val. e matura e pr." [14]) — Mrc. 191. "volenzia natural è pr." = v. 9. "più sale" — *Ubaldini* Tavola ("sallire") "più salle" = v. 12. Pier. "ha contento" — Mrc. 63. "fa contento"

Stanza XIV. v. 1. Pier. "non vileggia" — *Ubaldini* Tavola ("invilla") "non villeggia" = v. 4. Pier. "careggia" — Mrc. 191. "pareggia" = v. 6. Pier. "Morte di tal virtute" — Mrc. 63 e 191. "Merce di tal virt." = v. 9. Pier. "le virtudi a corte" — Mrc. 63 e 191. "le virt. accorte" = v. 10. Pier. "Per lor

---

[13]) Il Pieralisi corresse malamente il "Mis. a ciò che non" del suo codice

[14]) Concorda anche il Barb. che omette il primo "e"

la vita" — Mrc. 63 e 191. "Per lei la vita = ivi Pier. "pone alla morte" — Mrc. 191. "porria a morte" = v. 11. Pier. "Se pur bisogna" — Mrc. 63. "E se bisogna", Mrc. 191. "Se bisognasse" = v. 12. Pier. "E per lor tenlo" — Mrc. 63. "E per lei tiene il".

## II.

### *Canzone sulla corruzione della Chiesa.*

La seconda canzone si trova sotto il nome di Dante nei codici Laurenziano Plut. XL. cod. 44. I. No. VIII, Strozziano 161, e nei Riccardiani 1050 e 1156. A *Giannozzo Sacchetti* l' attribuiscono un manoscritto del March. Trivulzio, che fu del Cav. Bossi, ed un Palatino (202). Ne fanno cenno il *Trucchi* [15]) e il *Fraticelli* [16]) reputandola "senza fallo illegittima". Seguendo però il sistema da me adottato, non gli impugno, e nemmeno assento a loro, ma mi limito a presentare la canzone quale la trovai nei testi da me confrontati:

I. Io fui fermata Chiesa e ferma fede
Per dar correzïone e vero lume
Co' verbi [17]) di Colui, il cui volume
Ci mostra via, e veritate, e vita.
Il mio Pastor, qual più conosce e vede,
Tolte m' ha quasi l' eccellenti piume,
Onde mi vien di lagrime far fiume
Pensando de' miei primi la partita.
O alta Trinità, luce chiarita,
Dove mi lasci a vani,
Chè con lor empie [18]) mani
Fan del Tuo corpo e sangue argento ed oro?
Onde 'l nobil lavoro
Ruina dell' altezza in valle oscura,
Se a provveder [19]) non muovi Tua man pura.

[15]) Poesie ital. ined. di dugento autori. 1846. I. 294.

[16]) Il Canzoniere di Dante, ediz. del 1861. p. 325.

[17]) Ricc. 1156: "Con vero", Laur. XL, 44 "Con verso"

[18]) Così leggiamo coi codd. Laur. e Triv., invece di "proprie mani", che si trova ne' due Riccard.

[19]) Ricc. 1050 "Se 'mprovedder"

II. Provvedi Padre mio, che mi creasti,
Questa Tua figlia, vedova tenuta
Per l' avarizia, che tanto è cresciuta
Ne' miei conducitor, di virtù mondi.
Taglia colla Tua spada sì che basti,
Poichè la puritate hanno abbattuta,
E lussuria e superbia mantenuta,
Sicchè per dismisura son profondi.
O sommo [20]) Padre, che giusti e giocondi
A Pietro desti i puri,
Perchè i Cristian sicuri
Entrasser nel cammin di vita eterna.
Or ciascun mi squaderna,
Con principi e con regi ognun parteggia [21]),
Sì che si perde la Tua santa greggia.

III. O Apostoli miei, che 'l dolce seme
Per lo mondo spandeste in povertade,
Magnificando l' eterna bontade
Di Cristo crocifisso, vivo e vero,
Aitatemi, chè ciaschedun mi preme,
Signoreggiando ogni mia dignitade;
Castitade han sommersa ed onestade,
E per moneta ciascun tace il vero,
Poichè 'l maggior di tutti m' è 'l più fiero.
Che mi fanno i seguenti?
Cogli loro argomenti
Hanno disposto a vender li peccati,
E tengonsi beati.
Ipocrisia schernisce me pupilla;
Pei sacerdoti ogni ben disquilla [22]).

IV. O Papa, Patriarchi e Cardinali,
O Arcivescovi miei e Legati,
O Vescovi, Arcipreti ed Abbati,
Priori, Superiori e Generali,
O Preti, o Cherci che 'n cotanti mali
Mi conducete, mostrandovi affannati;
Perchè di virtù siete sì privati,
Che non seguite i vostri antecessori?
Oimè, schernita son pe' vostri errori,

[20]) Ricc. 1156 "O savio"
[21]) I codd. Trivulz. e Ricc. 1156 leggono "patteggia"
[22]) Così nel Laurenz.; il Ricc. 1050 legge "dissigilla".

Perchè la fede manca,
Sicchè si vede stanca;
Ch' invan s' affanna tra' Cristian corrotti,
Che hanno i cuor condotti
Non a passar di sopra ai Saracini,
Ma tra lor fanno Guelfi e Ghibellini.

V. Canzon, vestita di pietate umile,
Passa li cieli all' eccelso Signore,
Sicchè facci sentire il tuo [23]) valore
A questi ingrati Farisei che or sono,
Ch' hanno me madre Chiesa in loco vile
Ridotta sì, che 'l mio puro colore
Nella [24]) virtù di sè cela l' ardore,
Ch' io ebbi dallo Sposo mio per dono,
Chiedi pietà, ma non per guiderdono,
Se 'l mal lor si corregge.
E se non seguon legge
Colla Sua [25]) destra man colpi i fallaci,
Sicchè i buon sien veraci;
Chè non si perde pur chericheria,
Ma mettono i Cristian per mala via.

## III.

*Canzone nella quale Roma si studia di conciliare il Papa e l' Imperatore.*

In due dei codici Fiorentini qui sopra citati (Laur. XL, 44. No. XII, e Riccard. 1156) la canzone orora riprodotta è accompagnata da un' altra parimente a Dante attribuita. Il Marciano 63 assegna anch' essa a *Guido Cavalcanti*, mentrecchè un testo a penna della Casanatense di Roma ne fa autore Messer *Pietro di Dante*. Il *Fraticelli* ne diede la prima, e 'l *Bandini* l' ultima stanza, mutile però tutte due, e mancanti di alcuni versi. Rilevo dal *Nannucci*, che 'l Sign. *de Romanis* l' abbia pubbli-

[23]) Ricc. 1050 "in ciel suo"
[24]) Ricc. 1156 "Per la"
[25]) Così il cod. Trivulz. — Laur. "tua", Ricc. 1050 "lor"

cata sul testo Casanatense nelle Effemeridi letterarie di Roma sotto il nome di *Pietro*, al quale, a preferenza del padre, l' ascriverei anch' io. Non essendo, per quel ch' io sappia, troppo ovvio questo giornale, mi credo in dovere di riprodur la canzone, come la trovai nei manoscritti da me consultati, benchè dolente di non poter prevalermi della pubblicazione romana, che senza dubbio avrebbe somministrato qualche supplimento, o qualche variante preferibile.

I. Io sono il capo mozzo dallo imbusto
Del mondo dalla fortunale spada;
Poichè dui occhj mi fur tolti al tutto,
Cioè, il santo Pastor, e 'l divo Augusto [26]).
Onde convien che da due parti vada,
Versando sangue, il corpo sì distrutto,
Sì ch' io resto in lutto,
Pensando [27]) quel [28]) di mo col tempo antico,
Quando col dosso ch' io di sopra dico
Batteva i regi, e correggeva [29]) i duci.
Dunque mercè, mercè, dolci mie luci,
Papa Giovanni, e Duca Ludovico [30]),
Increscavi di me, che m' affatico
Di racconciarvi [31]) mo, come mia soma;
Ed io che parlo son la vostra Roma.

II. O santo, o sacro Vicario di Quello
Che, per donare al mondo pace e gloria,
Volle, possendo vincere, esser vinto,
Fa sì com' egli, avvien qui col panello [32]),
Col qual trionferai con più vittoria
Ch' e' non portò al Limbo per dono impinto [33]).
Tu vedi che distinto,

[26]) Questi due versi si aggiungono col Marciano 63.
[27]) In senso di "librando", "paragonando".
[28]) I due codd. Fiorentini leggono "qual"
[29]) I testi Laurenz. e Riccard. hanno "Correggea i regi ed abbattea"
[30]) Questo verso, voluto per l' intrecciatura delle rime manca nei codd. Fiorentini.
[31]) Laur. "racconciarmi"
[32]) I codd. leggono "pennello", o "penello"
[33]) Marc. 63. "Che porta il Limbo di perdon dipinto"

A non so che peccato, è per metate
Il Cristian popol, sì ch' ogni cittate
Caccia con morte ogni [34]) gente, e muta.
Se l' un ti chiede, l' altro ti rifiuta,
Così facendo all' alta maestate.
Sicchè, se tu con più senno o pietate
Non fai ch' or ci sia pace e ferma tregua,
Vedi quanta uccision convien che segua.

III. Tu se' colui, che mi puoi render lume,
E ricongiungermi alle [35]) membra sparte,
E puoi da morte a vita risuscitarme [36]).
Vientene a me, siccome vuol costume,
E chiama [37]) a te Costui, che [38]) guida Marte
Alla corona, per virtute darme [39]).
Chè veramente parme
Che senza Lui tua voglia non s' adempie;
Però che 'l ferro voglion le genti empie.
E questo [40]) a Lui, non a te, far [41]) s' avviene,
Per la risposta che fe 'l sommo Bene
Alla moneta delle genti scempie.
Però corona [42]) sue presenti tempie;
Chè tanto fien gli uomini discordi,
Quanto pen'rete ad essere [43]) concordi.

IV. A te, eletto, nuovo mio Monarca,
Se braccia avessi, a te farei la croce;
Però veder ti prego [44]) mia tristizia,
E che volgi [45]) le vele alla tua [46]) barca,
Del Tevere drizzandoti [47]) alla foce

---

[34]) Marc. 63. "Caccia di fuor ogni dì"
[35]) Marc. 63. "E ricongiunger le mie"
[36]) Verso rilevato dal Marc. 63, e mancante negli altri testi.
[37]) Marc. 63. "chiedi"
[38]) Marc. 63. "Questi cui"
[39]) Non mi opporrei a chi volesse scrivere "d' arme"
[40]) I codd. Fiorentini leggono: "Quello"
[41]) Riccard. "farci"
[42]) Ne' testi Fior. si legge "Però che orna"
[43]) Marc. 63. "Quanto mai penereti esser"
[44]) Marc. 63. "Ma piegati a veder la"
[45]) Marc. 63. "Che tu lievi"
[46]) Marc. 63. "mia"
[47]) Laur. "e di quieti"; forse "e ti quieti"

Con vento di concordia e di giustizia.
Ma, però che s' inizia
Lo vento tuo contra 'l voler del mio
Vescovo degno, Vicario di Dio,
Ogni capel mi leva in su paura
Che tu non trovi più aspra e dura
Che non fe' Enea giustissimo e pio,
Venendo qui poichè da Troja uscío [48]
Perchè Giunon, contra cui voglia venne,
Con gran tempesta quà e là 'l ritenne.

V. Però ti prego, Signor, che a te piaccia,
Che nulla all' alto passo sì ti pugna [49],
Che pria non facci ciò che m' udrai dire:
Che tu ti volgi alle Papali braccia,
Le qua' si deono aprir insino all' ugna [50]
A chi vi corre [51] con giusto desire,
Siccome [52] ubbidire
Intendi a santa Chiesa in ogni verso.
Che tu vieni perchè 'l popol [53] disperso,
Per non aver chi 'l batta, unire [54] attendi.
E questo togli [55], come da me il prendi;
Credo che da pietà [56] fia sì consperso,
Che bianco vedrai far l' aspetto perso.
Se ciò fia, vederai [57] i Cristian contenti,
E i Saracin, che mo ridon [58], dolenti.

VI. Omai ricorro a Te Giove superno,
Che mai [59] felicitate colli Imperi,
E de' Vicarj Tuoi loco mi scrivi,
Che 'l moto delle stelle Tue eterno

---

48) Verso supplito sull' autorità del Marc. 63.

49) I testi a penna hanno "punga"

50) Così la rima vuole che si scriva. I codd. leggono "unghia", oppur "unga"

51) I codd. Fior. "A cui corri"

52) Marc. 63. "E dico, mo"

53) Marc. 63. "Che vieni perchè l' popolo"

54) Laur. "innira"

55) Il "togli" fu aggiunto col cod. Marc.

56) Laur. "piata"

57) Marc. 63. "E se ciò far vedrai"

58) I testi Fior. hanno "E suoi vicini, credo, mo"

59) Laur. "Chen mai". — Il verso è inintelligibile.

Un raggio sparga, sì che i duo nocchieri
Del mondo a porto di concordia arrivi [60]),
Sicchè più non mi privi
Del bene usato, s' io ancora il merto.
Deh guarda in giù, e ve' [61]) come è diserto
Il nido al qual Tu fosti pelicano,
Poich' io non ebbi l' una e l' altra mano,
Che fer lo mondo in legge e 'n pace sperto.
Ma pur io spero in Te, chè al prego offerto,
Quando si converrà, farai tal grazia,
E questo, in fame, pensando mi sazia.

VII. Canzon, come corrier che non soggiorna
Passa oltr' a' monti, e vatten' a Avignone,
E mezzo tuo sermone
Al santo Padre conta, e poi ritorna
In Lombardía [62]), e fa lo somigliante,
Quando sarai al principe davante.

## IV.

### *Canzone sull' amicizia.*

Una notizia letteraria, scritta a San Miniato nel 1443, e contenuta in un codice Laurenz. della Div. Commedia (Plut. XL. cod. 34. — *Bandini* Catal. Bibl. Laur. V. p. 37. *De Batines* Bibliogr. Dant. II. No. 63) enumera fra le opere di Dante "*De amicizia, rythmo vulgari, librum unum*". Sembra fuori di dubbio che l' anonimo autore di questa notizia voglia parlare di una canzone attribuita al nostro poeta da due testi a penna che si conservano nelle librerie Fiorentine. Il Laurenz. XL. 43 non ne dà che le prime tre stanze con parte della quarta. Il Riccardiano 1100 esibisce tutto il componimento, ma con tanti errori e spropositi che non pochi passi ne riescono inintelli-

[60]) Questi tre versi si suppliscono col Marc. 63.

[61]) Laur. "Guarda in giù, o'mè"

[62]) Lodovico il Bavaro, qui senza dubbio preso di mira, non giunse a Milano che nel Maggio 1327, dunque quasi sei anni dopo la morte di Dante.

gibili. Abbiamo dal *Bandini* [63]) che altri testi facciano autore della canzone *Cino dal Borgo di San Sepolcro*, rimatore mentovato dall' *Allacci* nel suo "Indice di tutti li poeti" p. 47, il quale al dire dell' istesso *Bandini* (Indice p. 562) avrebbe vissuto intorno al 1410. Se l' indicazione fosse più precisa, qualcheduno di questi codici avrebbe potuto servire per racconciare in qualche modo il testo che ora rimane sfigurato da pur troppi nei. Come suppositizia accenna questa canzone anche il *Trucchi* [64]).

I. La vera sperienza vuol ch' io parli
Del nome d' amistà, e dello effetto
Che da lei nasce, perchè sia corretto
Qualunque pien d' amici pensa starsi.
Or qui dirò, e tu cura di farli
Al testo chiosa con puro intelletto,
Sicchè conoschi come largo e stretto
Conducer puossi chi non sa guardarsi;
Che a dar molte parole affaticarsi
Non fanno uom di pregio,
Perchè non porta fregio
Di verità, nè veste suo colore
Uom che mostra di fuore
Esser amico, e quando il tempo viene,
Non direbbe "amen", per trarlo di pene.

II. Non è altro amistà, che amore stante,
E condolersi coll' amico, quando
Si duole, e rallegrarsi dilettando,
E ciascun passo far con lui conforme.
E qui si mostra quanto il buono amante
Ama, e come sale disiando;
Però ch' egli ama, s' è l' amico amando,
Mettendo la sua voglia in altrui norme.
Non fa come colui ch' al servir dorme
Nel tempo ch' è richiesto;
Esso risponde desto,
Chè, bisognando, fa de suo' piedi ale,
E fugge come strale.

---

[63]) Catalog. V. p. 45.
[64]) Poesie ital. p. 294.

Molto sarebbe meglio a starsi muto,
Che dirsi amico pria non conosciuto [65]).

III. È parte d' amistà il secreto aprirsi
Fra l' uno e l' altro ch' amico si chiama,
Perocchè manifesta quant' egli ama,
In altrui palesando la sua voglia.
E qui si prova quanto il consentirsi
Altrui è general che mette in trama
L' altrui segreto, in altri esser disfama,
Facendo dell' amico ferma soglia.
Adocchi qui che come lieve foglia
L' amistà oggi corre;
Chè non per dar, ma torre
Par che cammini l' amistà moderna,
Che solve e disquaderna
L' altrui segreto, pur che n' abbia un frullo,
E romper fede par che sia trastullo.

IV. Comunicare il bene amistà chiede,
Perocchè 'l bene ch' è comunicato
Infra gli amici è tanto più lodato,
Quanto per carità comune abonda;
Ma oggi regna tanto poca fede
Che qual si dice amico [66]), al ben privato
Intende sempre, e crede viver grato.
Colle parole il fatto altrui seconda;
Ma questa setta pasce altrui di fronda,
Perocchè muor di fame.
Onde di buono strame
Porger non sa, nè vuol per sua mattezza,
Che del ver poco prezza.
Pon cura dunque: così ogni fiore
Non regge il frutto, nè mantien colore.

V. Son altri amici, che sarian contenti
Che fossi ricco di quel del Soldano,
Ed altri son che, infin che se' sovrano,
Fannoti onor con bella riverenza;
Ma in picciol corso tutti sono spenti,
Pur che Fortuna ti batta con mano.
Tai si facean parenti, che mostrano

[65]) Le due ultime righe che mancano nel Riccard. furono supplite col Laurenz.

[66]) La voce "amico" manca nel Riccard.

Che dell' onor si cala l' eccellenza.
Però quantunque l' umana potenza
Felicemente dura,
È l' amistà sicura.
E poi vedrai alcun che a te si proffera,
Ch' al bisogno non soffera
Poco d' affanno, per recarti a pace.
Di mille amici non n' è un verace.

VI. Canzon, quanto tu puoi ti ferma e stà
In senso, che t' intenda, come tu
Esperienza se'.
Colui ti chiosi che provato t' ha.
E chi è sperto, non si fidi più,
Ma noti sempre te.
Ed a chi domandasse il tuo perchè,
Digli, canzon, io so,
E questa è legge che in effetto do:
Che ciascun temporeggi nò e sì,
Perchè virtù dal mondo si partì.

## V.

### *Il poeta si duole della crudeltà di Madonna Beatrice.*

Questa canzone [67]) per presentare il nome di Beatrice, e per essere di alto dettato forse con maggior probabilità delle altre potrebbe pretendere al nome di Dante; ma disgraziatamente non fu da me trovata che nel solo cod. Riccardiano 1100 scritto da copista ignorante, e con isbadatezza tale, che in alcuni passi non riesco ad indovinare il senso. Mi fu detto che Mons. *Bini* di Lucca, servendosi di non so qual testo l' abbia stampato nelle sue "Rime e prose del buon secolo. Lucca 1853", ma non essendomi venuto fatto di vedere quest' opera, sono rimasto privo degli ajuti che senza fallo ne avrei potuto ricavare. Pubblicando dunque il componimento quale lo trovai nel detto codice, spero che ulteriori ricerche serviranno a forbirne il testo.

---

[67]) Mentovata dal *Trucchi* nelle Poesie ital. p. 294.

I. Lo doloroso amor che mi conduce
Al fin di morte, per piacer di quella
Che lo mio cor solea tener giojoso,
M' ha tolto, e toglie ciascun dì la luce
Ch' avean gli occhj miei da tale stella.
Chè non credea di lei mai star doglioso,
E 'l colpo suo, ch' è portato nascoso,
Omai si scuopre per soperchia pena,
Lo qual nasce dal fuoco
Che m' ha tratto di giuoco,
Sicchè altro mai che male io non aspetto,
E 'l viver mio omai de' esser poco
Fin' alla morte [68]) mia sospira e dice
Per [69]) quell' amor ch' ha nome *Beatrice.*

II. Quel dolce nome, che mi fa il cor agro
Tutte fiate ch' i' lo vedrò scritto,
Mi farà nuovo ogni dolor ch' io sento.
E dalla doglia divento sì magro
Della persona, e 'l viso tanto afflitto
Che quale mi vedrà n' avrà pavento.
Ed allor non trarrà sì poco vento
Che non mi meni sì ch' io cadrò freddo.
E per tal verrò morto,
E 'l dolor sarà scorto
Coll' anima, che se ne girà trista,
E sempre mai a lei [70]) farà ricorto [71]),
Ricordando la gioi' [72]) del dolce viso,
Sicchè niente pare il Paradiso.

III. Pensando a quel [73]) che d' Amore ho pensato,
L' anima mia non chiede altro diletto,
Nè lo penare cura il qual l' [74]) attende.
Chè poichè 'l corpo sarà consumato,
Se n' anderà l' amor che m' ha sì stretto

---

[68]) Cod. "Finalmente"

[69]) Forse "Pur"

[70]) Cod. "colei"

[71]) Cod. "ricolto" che non fa rima. Suppongo che "ricorto" stia per "ricorso"

[72]) Cod. "gioja", ma il metro richiede l' elisione della sillaba seconda

[73]) Cod. "Pensando avrl"

[74]) Cod. "Ne il penar non cura il quale"

Con lei [75]) a Quel ch' ogni ragione intende.
E se del suo peccar pace non rende [76]),
Partirassi col tormentar ch' è degna,
Sicchè non ne paventa.
E starà tanto attenta
D' immaginar colei per cui è messa,
Che nulla pena avrà ched ella senta.
Sicchè, se in questo mondo io l' ho perduto,
Amor nell' altro men' darà tributo.

IV. Morte, che fai piacere a questa donna,
Per pietà, inanzi che tu mi dispegli [77]),
Da lei ti farai dire,
Perchè m' avvien che la luce di quegli [78])
Che mi fan tristo [79]), mi sia così tolta.
Se per altrui ella fosse ricolta,
Fa lui sentire, e trarràmi di errore,
Ed assai finirò con men dolore.

## VI.

Alcuni frammenti di una canzone attribuita a Dante nel cod. di San Marco No. 137, unico, per quanto finora si sappia, a conservarcela, furono nel 1826 da me pubblicati nell' Antologia di Firenze [80]). Li riprodusse il *Fraticelli* [81]). *Gabriele Rossetti* li giudicò parto legittimo del poeta, dicendo "prezioso" il frammento da lui estratto dalla mia publicazione [82]). L' istesso frammento fu ristampato da *Gius. Picci*, che per isbaglio lodice Madrigale [83]). Finalmente presento la canzone intiera al lettore,

---

75) Cod. "Colle"
76) Forse "prende"
77) Cod. "dispogli". "Dispegliare" è formato sul modo dello spagnuolo "despejar".
78) Cod. "quelli"
79) Gli occhj della sua donna.
80) "*Dante-Forschungen*" p. 421, 22, 432.
81) Il Canzoniere. Ed. del 1861. p. 322.
82) Il mistero dell' amor Platonico IV, 1175, 76.
83) I luoghi più oscuri della Div. Comm. p. 97.

quale la tolsi dal codice, che si dice copiato "di un libro antichissimo de' Frati del zoccolo di Siena", scusandomi delle scorrezioni e delle oscurità che pur troppe ci rimangono.

I. Alcides veggio di suo [84]) seggio a terra
Per lo ramarro di pantera nato,
Onde mi par tornato
Il riso in pianto alla sua dolce nata,
E l' esser bella torna in fame e guerra,
E mostra in ventinove opprobriato
Per antico peccato,
E per tal strazio maggior pena è data.
Ahi bella donna, che se' [85]) mal guidata,
Arca d' onore e d' ogni ben verace,
Il dispregiar di pace
Con la superbia delli nati rei.
E del tuo danno ancor più ti direi:
Se non rimove la somma Potenza
Di te l' aspra sentenza,
Verrai per lor in tanta estremitade
Ch' ogni uomo chiamerà per te pietade.

II. Muovesi dalla parte d' Aquilone
Il serpentel che diverrà 'l tuo male,
E pungeratti l' ale,
Sicchè ogni iniquità ti serra e piglia.
Onde morte t' è espressa [86]), e vuol ragione,
La cui potenza sempre monta e sale.
E fuggir non ti vale,
E chiar Merlin ne parla e la Sibilla,
E questa voce per ciascuno squilla:
Che nuova gente sopra gente viene
E 'l dolce nido tiene,
Sicchè ritorna a pessimi tiranni.
Ahi, cara donna, pensa alli tuoi danni;
Chè se per [87]) mal' pastor sei mal condotta,
Ad ogni vizio rotta,
Ond' è che la sentenza è già prescritta
Dal Dittator che sempre il vero ditta.

---

[84]) Cod. "di sul"
[85]) Cod. "chi si"
[86]) Forse "ti appressa"?
[87]) Forse "Che per li"

III. Nuova figura, speculando in vetro[88]),
Apparse a me, vestita negra e bianca,
. . . . . . . . . . . . . . . .[89])
Come persona in cui regna sospiro.
E questa aperse l' uno e l' altro metro,
E forte mi ferì in parte manca,
Sicchè la vita ranca
Divenne, sì ch' io caddi per lo miro.
In ogni parte ch' io mi volgo e giro
Nuovi tormenti veggio in la tua parte,
Ed adoperar Marte,
Sicch' io piango per te, o bella donna,
Chè già ti vidi di virtù colonna.
Ora ti veggio nuda, magra e scalza,
E nessun ti rincalza,
Ma ciascheduno segue il tuo dannaggio,
Cui più hai fatt' onor e grande omaggio.

IV. Li palazzi e i giardin, i bei ricetti
Abiteranno i pessimi ladroni,
Sol perchè non perdoni
Allo superbo vizio che in te regna.
I tuoi gran mal' per lor saran corretti,
E del tesoro tuo faran gran doni.
E se ben ver ragioni
Tu sei in verità di questo degna,
Perchè sprezzasti l' amorosa insegna
Del bene e dell' onor che già trattava.
Ora sei fatta prava,
Onde turbati sono i cieli e i segni,
E se 'l mio dire in la tua mente pegni,

---

[88]) "La *nuova figura* è questa per cui si facean gabbo di lui quelle donne che ne guardavano il solo colore negro; ond' ei disse loro:

E non pensate, o donne, onde si mova
Ch' io vi rassembri sì *figura nuova?*
Se lo sapeste, non poria Pietate
Tener più contra me l' *usata prova.*

E subito indicò in che la *figura nuova* consisteva. Se *speculando in vetro* apparve a lui questa figura della donna, così gli apparve anche quella dell' uomo che gli disse: S' io fossi d' *impiombato vetro*, la tua esterna immagine non s' imprimerebbe in me sì tosto come s' imprime la tua immagine interna" — Gabr. Rossetti.

[89]) Manca un verso settenario colla rima in "anca"

Tu 'l troverai in tutto chiaro e vero.
Leggi questo saltero:
Da poi che venne *Carlo* con affanno,
Sempre ha cresciuto e crescerà 'l tuo danno.

V. Pietosa mia canzon, tu ne girai
A quella terra dolce ed amorosa
Che fu d' ogni ben posa,
E con lo vero amico fa che parli,
. . . . . . . . . . . . . . . [90]
Come persona in cui virtù si posa.
Sii a lui grazïosa,
E dalli conforto quanto puoi darli,
E falli cortesia quanto puoi farli;
Ch' egli è d' onor e di grazia sì degno,
E di perfetto segno
D' ogni virtù, ed uom sofferitore.
Sarà gran cortesia a farli onore.
Or t' apri dunque solamente a lui,
E non mica ad altrui,
E mostra questi due diversi versi,
Che sono bianchi e neri, e non di persi:

*Vestibus Herculeis exuitor foemina plorans;*
*Ulciscitur* [91]) *Juppiter illam et fulminat urbem.*

## VII.

### *Canzone sulla divina Giustizia.*

Nella lettera di *Pietro Vitali* all' ab. Cristoforo Colombo, scritta nel 1816, ma non istampata che nel 1820, si legge a p. 13 il sequente passo: "Non essere tutte state raccolte insino a qui le veraci Rime di Dante apparisce solamente dall' *antico Testo di Rime che io posseggo.* Tredici Canzoni di Dante si contengono nel medesimo, e sette Sonetti.... Due delle anzidette Canzoni non sono mai state pubblicate, ed un Sonetto [92])

[90]) Manca un verso di undici sillabe, che rima in "ai"
[91]) Forse "Ulciscetur"
[92]) È il sonetto: "Dal viso bel che fa men chiaro il sole", sinora non istampato che in traduzione metrica: "*Lyrische Gedichte*" I, 189.

altresì.... E tali cose penso di pubblicare tra poco insieme con altre non più stampate e tratte dallo stesso mio Testo". L' una delle canzoni dal Vitali mentovate è quella qui sopra registrata al No. I, che rimase inedita sino al 1853. Copia dell' altra mi fu concessa dall' incomparabile liberalità del Marchese Gian-Giacomo Trivulzio di beata memoria, e, per quel ch' io sappia questa canzone si stampa qui per la prima volta:

I. O Divina potenza, tua giustizia
È sì possente che pochi intelletti
Sono tanto perfetti
Che di te [93]) possin [94]) la metà comprendere,
Perocchè la chiarezza che la indizia [95])
Risplende tanto ne' nostri concetti
Ch' abbaglian gl' intelletti,
Come i raggj del sol per troppo splendere.
Chi è de' pochi, tal [96]) la vede scendere,
E cantar può suoi raggj, quanto [97]) mai
Ritornano in gran guai
Li van diletti che son per lo mondo.
Però non fia giocondo
Alcun di disservir, che l' ha servito,
Perch' alla fine ne riman punito.

II. Nessun mondan goder le dura contro,
Avvegnach' alcun tempo ci conceda
Far con nequizia preda,
Pur la giustizia non può preterire.
Ciò solamente per vendetta incontra;
Che noi gastiga com' padre suo reda
Perch' al mal non proceda,
Quando s' accorge che n' abbia disire.
Poichè [98]) la verga che ne dà martire,
Per noi riconfortar, getta nel fuoco
E contentarti [99]) un poco.

---

[93]) Cod. "Che di lor"
[94]) Cod. "possa"
[95]) Forse "inizia"
[96]) Cod. "ma"
[97]) Forse "quando"
[98]) Forse "Poscia"
[99]) Forse "A contentarci"

. . . . . . . . . . . . . . .[100]
Però chi trade o 'nganna
Pensi che la giustizia sempiterna
Dura via più che la vita moderna.

III. Ella è del mondo colonna e sostegno,
Ella è colei che regge l' universo,
Ella fa l' uom diverso
Da tutti gli animal' che lei ignorano.
Ella fa l' uom di buon merito degno,
Ed el chi lei fa avverso
Ciò non mira ben terso.
Qualunque trade color che l' onorano,
E non s' accorgon che poi non dimorano
In fermo stato le mondan [101]) vanezze,
E che le sue bellezze
Non duran più che piaccia a sua virtute.
Però, qual vuol salute
Tema giustizia, e vestasi di amore,
Chè non s' acquista mal per fare onore.

IV. Chi suol servire sì che poi [102]) la vegga
Ciascun visibil, serva alle tre donne
Che son dell' altre donne:
Cioè Speranza, Carità e Fede,
E colle quattro sorelle si regga
Che di moralitade sono donne,
E sostegno e colonne,
Senza le qual nessun ben si possiede.
E chi questo non face non le vede,
Ma sente ben come sua spada taglia
Ogni più dura maglia.
Chi con superbia e con sua vanagloria
Ingrossa la memoria,
Di non immaginar che può avvenire
A disservir colui [103]) ch' uom dee servire.

V. Canzon, tu parli di sì gran materia
Che di bel dir non ti bisogna fregio.
Però, se tu vuoi pregio,

---

[100]) Manca un verso colla rima in "anna"
[101]) Cod. "Inferno stato di mondane"
[102]) Cod. "di poi che"
[103]) Forse "colei"

Non t'accostare ad uomo, che riguardi
Troppo al suo pro'; cammina, che nol guardi [104]).

## VIII. IX. X.

Le ultime tre canzoni che qui si stampano per la prima volta, attualmente non si sono ancora ritrovate che nel solo codice di San Marco No. 63, nel quale si dicono: "Canzon vigesima terzia [105]), vigiesima quinta", e, per errore di numerazione nuovamente "vigiessima quinta di Dante". Tutte tre sono sì malconcie e guaste in quell' unico testo che, disperando di riuscirvi, non mi sono nemmen cimentato a farvi delle correzioni. Le riproduco dunque letteralmente, come fece "l' Accademico Occulto", pubblicando li Poeti antichi raccolti da Leone Allacci, non alterando nemmeno la barbara ortografia del codice, colla speranza che col tempo la scoperta di qualche nuovo testo a penna porgerà i mezzi per restituirle quali originalmente dall' autore furono scritte. Aggiungo alla terza di esse, trovandola meno scorretta, alcune congetture; per le due altre desisto da tali tentativi, giudicandoli poco meno che disperati.

### VIII.

*In lode della Fede.*

I. Questa he la donna chelo mondo alluma
Siche discopre hogny hoscuritade
E mostra chiaritade
A ciascadun chenlei perfecto atende
Apresso poi transforma e si consuma
Ne per thexoro scuxa pouertade
Ne teme qualitade

[104]) Nel cod. questi due versetti stanno così:

"Non t' accostar con uom che tu guardi
Tanto al suo pro camino non riguardi"

[105]) La vigesima quarta è quella che sulla fede di un codice Trivulziano fu sotto il nome di *Cino da Pistoja* pubblicata dal *Ciampi* nelle "Rime di Messer Cino" 1826. p. 280.

Pensate allargho douunque lei se stende
In parte el fin amor in ley sacende
Perfecta guida sie del peregrino
A quel vero chamino
Qual si dilleta damorosso hostello
A chui gia non si puote dir non bello
Ogni speranza qui giu speza e fiacha
Et il mondo per chacha
Veramente costey evera fede
Per chui il vero bem certo si crede

II. Costey non teme tiranicha possa
Sia pur quanto puote aspra e mordente
Altra forteza sente
Si che temanza con ley non fa possa [106]
E quel furore non teme ne mossa
Chusi e magna giusta e prudente
Siche nulla e viuente
Pensando il ver costey e gloriossa [107]
. . . . . . . . . . . . . . [108]
E fine mostra di tormento e malle
Pensate quanto vale
E sua potenzia como le infinita
Costey conduce alamorosa vita
Chi vol seguire la verace insegna
Di merto dico degna
Veniti amanti a veder questa donna
Che solla veste lamorosa gonna

III. Quantee lo ben che per costey savía
Quantee la carita quantee lamore
Che per lo suo vallore
Tra nui si dimostro quagiu natura
Fuor di ley el ciel non si chura [109]
Ma tien perfecto el suo nobil spiandore
Chi pensa il suo tenore
Piu dico ancor che in lei tien misura
E molti dicon che le dismisura
Et amara assai piu che la felle
Zucharo tengo e melle

---

[106]) Deve dir "posa"
[107]) Si legga "gloriosa"
[108]) Manca un verso colla rima in "osa"
[109]) La rima dovrebb' essere in "ia"

Chi ben si troua armato in quel ponto
Ggran senno fa chi sa prender lo tenpo
Anzy che sua potenzia giu lo chassi
Ne per thesoro abassi
Pensando che costey tuto da parte
Quanto samassa con pensier et arte

IV. Costey e mia speranza e lo mio bene
Costey e mio diletto e mio deportto
Costey e vero porto
Dogni salute e dogni ben perfecto
In costey o dato ogni mia spene
E sol in ley ripenso il mio conforto
Per lei son uiuo e mortto
Chi ben riguarda si come lefecto
Costei dimostra lo vero dilleto
Costei e vera et amorosa stella
Chi ben contempla in ella
La qual conduce alamoroso locho
Costei a cui da penna a chui da giocho
Costei e simigliante a veritate
Mostra serenitate
Veniti amanti per veder costey
E sentirete il ben che regna in ley.

V. Fratel amicho i son tornato al vero
Et onne altro voler i trovo manco
Si mi perchuote il fiancho
Cotesta donna altiera di chui parllo
Per lintendimento aso disfarllo [110]
Di contenpiar di ley non verai stanco
Ma diverai piu francho
Pensando el passo che ci convien farllo
E vedi che la fa si come il tarllo
Che se pensier a lontelecto e grave
E non sostien sua trave
Mute giusto pontel stropo euarcha
E se uoler lo pensiero incarcha
E questa vera dona ti dispiace
Fassi che trovi pace
Con lo scudo che mostra la ragione
Se uoi da ley far difenssione [111]

---

[110]) Come sopra a III, 5 si vorrebbe la rima in "ero"
[111]) Verso mancante di due sillabe.

VI. Questa dona dal vulgo parme parme
Pero la mando a te che tu la miri
E se senti sospiri
Con providentia trama si che al passo
Che tu non sey al giusto ponto casso.

## IX.

### *Il poeta inveisce contra l' ingiustizia regnante.*

I. O Conditor dello beato regno
Che tene inperio ne la eterna sede
Da tua virtù procede
I cieli e stelle le pianete el solle
La luna e le helementa
Distingue i tenpi ordine e sostegno
Siche ogni cossa nel suo punto rede
Nella natura chiede
Vanare mai non come la solle
Et in cio star non allenta
Por nelonferno giu ovel tormenta
I spiriti damnati
Che fur del ... chaciaty
La prouidentia tua ordene
Donque per qual ragione
Gliomeni lassi cussi senza frenno
Che son tiranni e viuon senza lege
Nulla ragion li rege
Onde solo se pregio
Di tradimento e falsitade apieno
In chui la mente lor non uien mai meno

II. Guarda i tuo gientil quei che forza anno
Se forza se po dir la lor esenzia
Quando crudel sentenzia
Danno nel sangue e nel auer altrui
Per la superbia loro
Che non si cura del altrui gran danno
Per augumentar alquanto sua potenzia
Ad tutor patuta intenzia
Forza e roba e non guardano a chui
Tanta fede an al thesoro
E gia non pensa a quel che stati foro
Ma la lor ciecha mente
Giamai non si ripente

Tanta avaritia istringiono e seran
La justitia alteran
Pieta abate e crudelta inalza
E le lor tere como lupi guida
A dio quante la strida
Di quei chen te sinfida
Siche la mente lor perverssa e falssa
Dicha oime che sopra me sinbalssa

III. Gli altry che sono del grado secondo
Portan Lantention malvaxia e ria
Mal operar dixia
Forza chal mal volere non risponda
Talor comegli atende
Malitia e fraude in lor ati asconda
Ira e paura e veritade hoblia
Maledeta lor via
Che indegnamente lanima confonde
Che a te non la rende
Pensano voglia e volentier hofende
Servigio tenpo e locho
Con la in uidia el focho
Channo dentro dal cor possa scoprire
Or chi potrebe dire
Le lege inique odiosse e prave
Che mete in opra questa mala seta
Di mal far si dileta
Atende a far vendetta
Ellasa iben chomun che asai soave
Non si partendo dagli ochi la trave

IV. La menor giente despiatata e fiera
E seguitrice del altrui furore
A dio quanto dollore
Porgie nel chor chi tal soverchio serve
Che resister non valle
Questa e piu mata e via magior ischiera
Vita bestial conduce con erore
No curando dhonore
Se non la voglia del mal far fervente
Che del ben non glinchalle
Poi tanta crudelta in costor salle
Che tal che non gli ofende
Ma per voler contende
Per pretio e per moneta ocide erando

Cussi de grado in grado
Aconci sian dachi voler si vede
Superbi avari invidioxi e pravi
De hodio carghi e gravi
Dogni malitia nave
Pieni di follia esi pover di fede
Chapena il padre nel fiol si crede.

V. Donque signor idio piovi dal ciello
Ordene e lege che tal vitio amende
Et a costor che ofende
Apri la mente si che vegha il vero
Che fin (?) gie lontano
Leva da gliochi lor i falsso vello
Chel dominio nero tanto contende
Che quanto piu se estende
Piu mostra chiaro quel che obscuro vero
Fadigandosi invano
E sel mio domandar facesse sano
Del grave fallire il cargho
Diman lor leva larcho
Di chui gli amici tuoi sono disperssi
Quivi con tanti adverssi
Sono gli gradi che diti disopra
Si che se tanto malle alguna pianta
Nasse che non samanta
De malizia cotanta
El premio senta de la suo mal opra
E non dal magio per che il mal vi opra

VI. Canzon i so che gli nimici tuoi
Tanderan persequendo in ogni parte
Perche in tutto ne parte
Non glie in piacere quel che dici o chiedi
Ma se tra loro vedi
Per alguna fortuna fa che diche
Le mie parolle in tuto ve nemiche

## X.

## *Guasti che dopo morte subisce il corpo di bella donna.*

I. Rinchiusi gli ochi mei dal pianto stanchi
Coley per chui tante lacrime sparsse
Al cor dolente dormendo aparsse

Transfigurata di senbianza e forma
Allora i spiriti mei divene [112]) manchi
Per la figura che sollea mostrarsse
E si bella datura [113]) mo disfarsse
Onde pero nanzi chel con piu dorma
Io contaro la dolorosa norma
Chio dissi in visione
Facendo questione
E domandando ley come partita
Era mai desta vita
Et ella rispondendo ive dirai
Audite il modo chomio cominciay

II. O voi [114]) che fosti mio spechio nel mondo
Mia vita mio sostegno mia collona
Non sete voi quella gientil madonna
La qual io tanto amai con pura fede
Mai non sero senza dolor profondo
Considerando de vostra persona
Che lintelecto mio divui ragiona
E quando gliochi mei guarda e non vede
Alora il cor da mi partir siccede [115])
Siche ogni forte penna
Mi conduce e divena [116])
Ma io vi prego selve [117]) conceduto
Da quel che vede tuto
Che diciati e se Cristo vi aspergha
La dove he lalma vostro e como albergha

III. Ho doloroxi [118]) ho vani tuo pensieri
Chancor ti cape nella mente il core
Non veditu che ciascun homo more
Or penssa se lamor del mondo e vanno
I son ben quella poi che mi richieri
La qual tu amasti di quel vero amore
Delalma non te dico chel Signore

---

[112]) Leggi "divenner"
[113]) Forse "fattura"
[114]) Questione.
[115]) Leggi "succede"
[116]) Leggi "disvena", cioè "svena", ossia in luogo di "disviene"
[117]) L. "s' el v' è"
[118]) Risposta

Non mel conciede ma del corpo humano
Dimanda come quele membra stanno
Chio tel diro per certo
E poi serai experto
Como le vana cossa la belleza
Del mondo ella vagheza
Pero che ciascun vien al tristo nodo
Senza saper il quando lora el modo

IV. Poiche la vita [119]) da vui dona e troncha
La mia non sera mai senza sospiri
E de gravi tormenti over martiri
Se non posso saper delalma modo [120])
Forte mi doglio ma ditime doncha
Degliochi belli e de quei dolci cigli [121])
In chui posavan tuti mei desiri
E poi me dite di quel vagho volto
Che lintelecto el cor mavea si tolto [122])
Con quelle man pollite
E poi donna me dite
Di quella bianca gola e della testa
Che andava tanto onesta
Involta sotto un vello si ligiadra
Che aprender ochi non fu mai si ladra

V. Come la trista [123]) carne lossa cuopre
Cussi la pelle su la charne jace
E la peritia [124]) a lochio humano piace
Siche la vista aciecha lintelecto
Pero ti penssa ben se le vanopre
Ancor quella belta che ne verace
Che mo tu che mamasti in tanta pace
Se me vedesti ogni tuo dilleto
Sen fugieria dal puzolente aspetto
Che gliochi mei si belli
Gli vermi rodon quelli

---

[119]) Questione.

[120]) Forse "il modo"

[121]) Rima errata; forse "dolci giri"

[122]) Questi due versi vorrebbero la rima in "odo"; ma se non c' è, sarà colpa del poeta, e non del copista.

[123]) Risposta

[124]) Forse "E l' apparenza"

E le mie mani e sopra la mia gola
La terra si discola
E sopra il volto si che tu il [125]) vedesti
Averme mai veduto non [126]) vorresti

VI. Madonna [127]) sio credessi il vostro ditto
Per fermo ben cussi risposi a lei
Gia mudiresti si cridar homei
Chel cor diria la vita fuora tragho
Ancor judico chio non seria ardito
Giamai piu de guardar con gli ochi mei
Dona del mondo con senbianti rei
Ma io non credo che quel volto vagho
Di cui veder ciascun si tenia pagho
Possa render fetore
Dovera tanto hodore
Ne mai potrebe [128]) star congli ochi vermi
Che chi stavano fermi
A riguardar in lor processo un poco
Erano accesi damoroso foco.

VII. Tu se' al mentire [129]) et io son gionta al vero
Pero mi credi e questo ti ripensa
Che vermi fanno del morto suo niente [130])
E de la carne mia lor vita inple [131])
E sel corpo fu bianco [132]) ora e nero
Como la justa mano le dispenssa
E senpre sopra te cussi sia extenssa
E non dir col mondo io contenplo
Io son venuta qui per darti esenplo
Aciò che facci sempre
Sì chel tuo cor si tenpre
Damar quegli ati che sono perdutti
E fa che dichi a tuti
Che penssi comio fui o comio sono.
Cussi mi disse et io levai dal sono.

---

[125]) Forse "che se il"
[126]) Forse: "Aver non mai veduto me"
[127]) Questione.
[128]) Leggi "potrebber"
[129]) Risposta.
[130]) Forse "del mio corpo mensa"
[131]) Leggi "enplo" nel senso di "emplon"
[132]) Forse "Se bianco fu 'l mio corpo"

VIII. Canzon fa che tu facci da pie ale
E va digando [133]) a tutti a bocca a bocca
Cio che audisti mo de la mia donna
Como fu e quale
E dì ben tutti i ponti che la tocca
Et io taspetterò
E sappi che per lei mai non farò
Alcuna cosa più
Che ciò chio dissi mai tuto o perdù
Sera fine ho mia canzon adorna
Fa chio non perda te hor va e ritorna.

---

Cinque canzoni che nel cod. Vaticano 3793, e tre altre che nel MSto Barberiniano, già di sopra accennato, sono dette di Dante furono segnalate per tali nella mia "introduzione critica" alle "Poesie liriche di Dante" p. LXII, LXIII, lavoro terminato il 25. Marzo 1842. Pochi mesi dopo (26. Sett.) l' illustre Professore *Salvat. Betti*, da molti anni gentilissimo mio padrone, fece cenno di esse [134]), aggiungendo che 'l Marchese *Gian. Giacomo Trivulzio*, profondissimo conoscitore di quanto riguarda Dante, abbia giudicato indegne del sommo Poeta le tre canzoni del testo Barberiniano. Le cinque del Vaticano non sembrano esser giunte alle mani di quel degnissimo, e non mai abbastanza lodato Cavaliere Lombardo, e benchè il Betti che le avea sott' occhio, non ne porti giudizio, pure, non pubblicandoli, mi sembra aver dato un cenno di quel che gliene parve. Egli è per questo che nemmen' io ho creduto dover farne ulteriori ricerche [135]).

---

[133]) Leggi "dicendo"

[134]) "Arcadia" Settembre 1842, p. 5, e 8.

[135]) Il *Trucchi* (Poesie ital. I, 294) dà i capoversi di due altre canzoni ("Sì sottilmente ch' io non so dir come" ed "Una giovin donzella umile e dilettosa") che, assegnati a Dante, egli trovò in testi a penna, non dice quali. I codici da me esaminati non le esibiscono.

## BALLATE.

Non sono che due le Ballate inedite che in testi antichi trovai sotto il nome di Dante: Nel codice di San Marco No. 191 la prima, l' altra nel Riccardiano 1050. Ambedue furono da me stampate in metrica traduzione fra le Rime di Dante (1842). Alcuni anni dopo (1846) il *Trucchi* pubblicò l' originale della prima [136]) ("In abito di saggia messaggiera"), da lui trovata in altro testo a penna della Riccardiana (No. 1113), e come genuina con tutta ragione la riprodussero il *Fraticelli* e 'l *Giuliani*. La lezione della Ballata come la stampò il Trucchi varia pochissimo da quella del Marciano. Basta notare che quest' ultimo nel verso quarto legge più correttamente: "E dille quanto mia vita è leggiera", nel decimo: "ghirlanda di martiri", e nell' ultimo "ond' io ti fo dolce preghiera". — La seconda Ballata ("Perchè ti vedi giovinetta e bella") parimenti data alla luce dal *Trucchi* p. 171 è da lui assegnata a *Dante da Majano*. Anche lui la prese dal cod. Riccardiano 1050, onde sembra che abbia sbagliato io, supponendo che quel testo ne faccia autore l' Allighieri. La lezione della mia copia differisce nell' ultimo verso da quella del Trucchi, dandolo così: "Possi tu spermentar lo suo valore".

---

## SONETTI.

Dei numerosi sonetti, allora inediti, che nel 1826 estrassi da diversi codici che gli attribuiscono a Dante, due furono da me inseriti nel mentovato articolo dell' Antologia [137]). Due anni dopo (nel 1828) pubblicai da un codice dell' Ambrosiana quat-

[136]) Poesie ital. p. 300.

[137]) *Dante-Forschungen* p. 422, 23.

tordici sonetti, come parto genuino del grande Allighieri accennati dal Muratori. Non tacevo però che alcuni di essi appartengano senza fallo a *Cecco degli Angioleri* ed a *Cino da Pistoja*, e che altri siano assolutamente indegni del sommo Poeta. Tre dei sette rimanenti ("Nulla mi parrà mai sì crudel cosa", "Se 'l bello aspetto non mi fosse tolto", "Lo re che merta i suoi servi a ristoro") furono riprodotti dal *Fraticelli* fra le "rime legittime", gli altri quattro ("Poichè, sguardando, il cor feriste intanto", "Per villania di villana persona", "Togliete via le vostre porte ormai", "Ora che il mondo si adorna e veste") fra le "rime di dubbia autenticità". — "Apocrifi" finalmente giudicò li due dell' Antología, derivanti da un codice nuovamente acquistato della Marciana. Assai più severo fu l' eccellente mio amico Commendat. *Giuliani*, non ammettendo che tre dei nove sonetti (i tre giudicati "legittimi" dal Fraticelli), e rilegando anch' essi fra le "Rime di dubbia autenticità".

Uno degli altri sonetti, da me erroneamente creduto inedito, era già stampato da *Faustino Tasso* nella rara edizione delle Rime di *Cino di Pistoja* (Venezia, 1589). Caddero nell' istesso errore il dotto Oratoriano P. *Bartol. Sorio*, il Visconte *Colomb de Batines*, e 'l gran conoscitore della lingua *Pietro Fanfani* [138]), che, come inedito lo pubblicarono nell' "Etruria" I, 276. 77 (1851). Dei cinque codici ivi indicati tre servirono ai detti editori, senza ch' essi pronunziassero qual lezione sia da preferirsi. Mi sembra dunque non inutile di riprodurre il sonetto, come, dopo di aver riscontrato anche l' edizione del Tasso, credo che sia da leggersi.

I.

Degno favvi trovar ogni tesoro
La voce vostra sì dolce latina,
Ma 'l volubile cor ne disvicina,
Ove stecco d' Amor non fe' mai foro.

[138]) Errò nell' istesso modo anche 'l *Fraticelli* p. 327.

Io che trafitto ho 'l cor per ogni poro
Dal prun che con sospir si medicina,
Pur trovo la miniera in cui s'affina
Quella virtù per cui mi discoloro.
Non è colpa del Sol, se l' erba in fronte
Nol vede, quando scende e quando poja [139]),
Ma della condizion malvagia e croja.
S' io vi vedessi uscir dagli occhj ploja,
Per fede fare alle parole pronte,
Non mi porreste del sospetto in ponte.

Nell' istesso articolo dell "Etruria" il Padre *Sorio* diede i primi sei versi di un altro sonetto, che aveva copiato tutto intiero dal cod. Riccard. 1050. Essendosi poi servito il Fanfani di quell' istesso testo per supplire il resto del componimento, sarebbe superfluo di riprodurlo qui.

Altro sonetto, ma mutilo di mezzi versi, ed inintelligibile fu stampato dal *Trucchi* (I, 298). Intiero si legge nel Riccard. 1103 e sembra che sia diretto alla lapide che cuopre il corpo dell' amata defunta, benchè anche così rimanga in parte assai oscuro:

II.

Deh piangi meco, tu dogliosa pietra,
Perchè sei pietra, e sì crudele porta
Entrata, che d' angoscia il cor m' impietra,
Deh piangi meco, che tu la tien' morta!
Ch' eri già bianca, ed or sei nera e tetra,
Dello colore suo tutta discorta,
E quanto più ti prego, più s' arretra
Pietà d' aprirmi, ch' io la veggia scorta.
Aprimi, pietra, sì ch' io petra veggia
Come nel mezzo di te, crudel, giace,
Chè 'l cor mi dice, ch' ancor viva seggia.
Chè, se la vista mia non è fallace,
Il sudore e l' angoscia già ti scheggia.
Pietra è di fuor che dentro pietra face.

---

[139]) Per "poggia"

Mi rivolgo ai sonetti cher per quel ch' io sappia tuttora rimangono inediti, e comincio per quei sette che come già si disse, tradotti nella lingua del mio paese furono dati alla luce nel 1842. Il primo è quello stesso, che dal *Vitali*, al di cui codice si deve, fu giudicato "bellissimo". Il testo n' è corretto, e 'l senso di nessuna difficoltà:

III.

Dal viso bel che fa men chiaro il sole,
Di questa, dei cor degni, alta Beatrice,
Ch' adorna il viver nostro e 'l fa felice
Assai più che nel mondo esser non suole,
Dagli occhj, stelle veramente e sole,
In cui fermarsi occhio [140]) terren non lice,
Degna dei miei sospir prima radice,
Da belle, oneste, umil, dolci parole,
Da quei sembianti d' immortal figura,
Da mai simil non vista leggiadría,
Ch' accende l' aer d' amorosa face,
Dal don del Ciel supremo, e di natura
Con sue vaghezze invariabil pria
La fiamma vien che mi nutrisce e sface.

Il seguente sonetto è preso da un codice Trivulziano, già del Cav. Bossi, che fu scritto nel 1425 da un tal Niccolò Benzoni da Crema. Come di anonimo lo trovò il Prof. *Bartsch* nel cod. L.VIII. 305 della Chigiana (*Jahrb. d. roman. u. engl. Literatur* XI, 177):

IV.

Molte fiate il giorno piango e rido,
E son doglioso, e d' allegrezza canto;
Ma quando io diparte vene [141]) in pianto,
Per poco dele mie man nome [142]) uccido.

---

[140]) Forse "a occhio"
[141]) Forse "Ma quando io diparto, vengo"
[142]) Forse "Per poco di mia man io non mi"

Immantinente avvien ch' io canto e grido,
E non poría celar lo ben ch' è tanto,
E poi ch' ha dimorato meco alquanto,
Di me si parte, onde languisco e strido.
Indi [143]) mi vien sì fiera discordanza
Che giorno e notte una vita [144]) dimena
In tale stato senza dimoranza.
Amor, pietà ti prenda di mia pena,
O vita, o morte, poichè m' hai 'n possanza,
Mi dà; chè più durar non aggio lena.

Il quinto sonetto che qui si stampa, provviene dal già citato codice nuovamente acquistato per la biblioteca di San Marco. Si noti però che un testo a penna della Strozziana (No. 1687) l' attribuisse a *Simone Ser Dini* [145]), dandogli la soprascritta "Della Fortuna":

V.

Se lacrime, dolor, pianti, e martiri
Potessin [146]) parte alleviare il varco
D' esta misera vita, e mesto incarco,
Saturno sentirebbe i miei sospiri.
Ma il mio sapere è nulla, e dove giri,
Veggio foco novo, e 'l pestifero arco;
Chè, se per altro al mio parlar non parco,
Forza m' è star, dove che 'l ciel mi miri.
In questi affanni, anzi dispetti e rabbia,
Convien la trista vita ormai finire,
Senza speranza sol di requie o posa [147]).
Or sia che vuole! Ch' ormai il mio desire
Sarà sì vario, come fia la cosa;
Nè con altre unghie gratterò mia scabbia.

Dal cod. Trivulziano, già del Cav. Bossi, di sopra mentovato, rilevai quest' altro sonetto:

---

143) Nel cod. "Onde"

144) Forse "mia vita"

145) Detto dall' *Allacci* "Simone di Ser Dini Forestani di Siena"

146) Leggi "Potess' in"

147) Questo terzetto fu stampato nel mio articolo dell' Antologia: "*Dante-Forschungen*" p. 432.

VI.

O pien d' affanni, mondo cieco e vile,
O Fortuna, volubile e fallace,
Nimica di felici, e d' ogni pace,
Ch' al vento sei di fermezza simile.
Forte, nè ricco, savio, nè gentile
Può contrastare al tuo moto rapace.
Tal esaltasti già, che in terra giace,
Tal Signor festi, che ora è servo e vile.
Chi ben riguarda quel che già facesti
Alla Tebana prole, e al re Priamo,
Ed altri assai che di sedia sponesti,
Conoscerà lo tuo effetto gramo,
Pien di tormenti e di sospiri mesti,
Stabile come la foglia nel ramo,
E chi sperando in te sua vita induce,
Perde Colui che d' ogni specchio è luce.

Passo sotto silenzio il sonetto qui frapposto nella traduzione delle Poesie liriche ("Se la Fortuna t' ha fatto Signore"). Lo presi dal codice Riccard. 1103, e si trova inoltre in un cod. della Laurenziana (XL, 43. XV, No. 14), ma non è inedito avendolo stampato il *Crescimbeni* nel terzo volume della Volgar poesia (p. 156) come di *Ventura Monaci* Segretario e Cancelliere della Signoria di Firenze († 1348), al quale lo trovò attribuito in un testo Strozziano.

Il seguente sonetto deriva da un codice della Marciana (Cl. IX, No. 292) che nel 1753 fu copiato da un testo scritto nel cinquecento da un Abate Lorenzo Bartolini, Fiorentino. Parimenti a Dante l'attribuisce il testo a penna della Chigiana riscontrato dal Bartsch (v. quì sopra p. 293). Lo conoscevano i *Vocabolaristi* e l' *Ubaldini*, che gli uni e l' altro sulla fede di un codice Strozziano lo citarono come di Dante (voce "Trovare"):

VII.

Com' più vi [148]) fiere Amor co' suoi vincastri,
Più gli vi fate in ubbidirlo presto;

---

[148]) Cod. "mi"

Ch' altro consiglio bello, io vi protesto,
Non vi si può già dar. Chi vuol, l' incastri.
Poi, quando fia stagion, con dolci empiastri
Farà scordar ogni tormento agresto;
Chè 'l mal d' Amor non è pesante un sesto
Ver' ch' è dolce lo ben. Dunque ormai lastri
Vostro cor lo cammin, per seguitare
Lo suo sommo poder, se v' ha sì punto
Come dimostra 'l vostro buon trovare.
E non vi disviate da lui punto;
Ch' esso sol può voi allegrezza dare,
E i suoi serventi meritare a punto.

Devo il seguente sonetto al cod. Laurenziano LXXXIX. inf. 44:

VIII.

Deh [149]), sappi pazientemente amare,
E sopportar le pene ch' al cor porti;
Chè spero, avrai ancor tanti conforti
Che ti potrai felice nominare.
I' ho veduto in gran tempesta il mare
E i naviganti quasi tutti morti,
E poi, per esser saggi e bene accorti,
Salire insino in porto, e ben posare.
Amor vuol fe' ferma [150]) e certa,
E prima mostra vita tenebrosa,
Per provar degli amanti il lor talento;
E quando trova l' uom che 'l premio merta,
La cosa [151]) amata fa tanto pietosa,
Ch' al fin colui che serve è ben contento.

Il nono sonetto, che copiai dal cod. Laurenz. XC, 47, nel cod. del March. Trivulzio, che fu del Bossi, è dato a Messer *Benuccio Salimbeni*, autore di un sonetto pubblicato dall' Allacci, e diretto a Bindo Bonichi, Sanese:

---

149) Cod. "Se"
150) Forse "Chè fede vuole Amor e ferma"
151) Forse "donna"

IX.

Quanto si può, si dee, senza disnore
Di sè, o di sua parte, o di sua terra,
Quanto si può, si vuol fuggir la guerra,
Perchè fa servo de' servi il Signore.
Ma quando il senno non vince l' errore,
Talor è senno errar contra chi erra;
Chè chi pur fugge, e chi pur forte serra
Accende più lo sfrenato furore.
Al [152]) troppo sofferir cresce baldanza
Alla disordinata volontate,
E dà materia a 'ngiuriar buona usanza,
Sicchè talora è necessitate
Volgere il viso verso l' arroganza
E secondo 'l danar render derrata.

Abbiamo dal Betti [153]), che il cod. Vaticanò 3214, e dal *Bartsch* che il cod. Chigiano L.VIII. 305 danno per Dantesco il sonetto "Suonar bracchetti, e cacciatori aizzare". Lo pubblico quale lo trovai nel Riccardiano 1050, e nel Trivulziano, che fu del Bossi, che parimenti l' attribuiscono al nostro poeta:

X.

Suonar bracchetti, e cacciatori aizzare,
Lepri levarsi, ed isgridar le genti,
E dai guinzagli uscir veltri correnti,
Per bella piaggia volgere e 'nboccare
Assai mi par si deggia [154]) dilettare
Libero core e vani intendimenti;
Ed infra [155]) gli amorosi pensamenti
Da noi sono scherniti in tale affare,
E dicon questo motto per usanza.
Or come occupi tu il gentil core,
Per una sì selvaggia dilettanza,
Lasciar le donne e lor gaja sembianza?
Allora temo non lo senta Amore
(Prendi vergogna!), onde mi vien pesanza.

---

[152]) Forse "Da"
[153]) Giorn. Arcad. Sett. 1842, p. 8.
[154]) Forse "che deggia"
[155]) Forse "Ma infra"

Il seguente sonetto è dato a Dante dal cod. Riccardiano No. 1103:

XI.

Se la Fortuna t' ha fatto Signore,
Dispensa e guarda ciò che vuol misura;
Non esser del cader senza paura,
Quando fermezza credi aver maggiore,
E non pensar che sia sofferitore
Qual uomo offendi senza dirittura.
Chi dello stato più si rassicura
Prova cadendo maggiore dolore.
Non guarda la Fortuna chi nè quali,
Ma sempre com' le par volge la rota,
E non ti dice "guarda!", quando cali.
O tu che reggi, una parola nota:
Non esser ignorante quando sali,
A quanti [156]) n' ha lasciato entro la mota.

Altro sonetto, anch' esso relativo ai rovesci della Fortuna, provviene dal più volte lodato cod. Trivulziano, già del Bossi. Come di poeta anonimo lo trovò il Bartsch nel cod. della Chigiana. Forse il confronto di questo secondo testo potrebbe servire per racconciare il primo verso del primo terzetto, che per ora mi sembra privo di senso:

XII.

Se quei che suole aver, ed ha perduto
Si duole, e chiama "guai!" non maraviglio;
E non bisogna qui chieder consiglio,
Però che tratto innanti è provveduto.
Ma tuttavia, se avessi conosciuto
Tanto innanzi, non sarei in periglio,
Siccome sono, s' io non mi rappiglio
A ciò che già per me fu posseduto.
Ma sella (?) una ventina, e tanto e tale,
Ch' io possa ritornar nel primo stato,
Mai non fu più Signor, ch' io non saraggio.

---

156) Forse "Già quanti", oppure "Quanti già"

Ch' io passerò ogn' uom di gran vantaggio
Al mio parer, non l' aggia alcun per male,
Però ch' io parlo un poco disolato.

Anche più fieramente si duole il poeta dei colpi della Fortuna in un sonetto che presi da un codice nuovamente acquistato per la biblioteca di S. Marco, e che si legge anche in un testo della Laurenziana, segnato No. 1682. Malconcio ne sembra il secondo terzetto:

XIII.

Io veggio bene ormai che tua podesta
Mi vien seguire, e l' abbracciare [157]) è vano.
Oimè, Fortuna, quanto son lontano
D' ogni allegrezza, e cinto in bruna vesta.
Or ti sfoga ruina, empia tempesta,
Or s' abissi il cielo e 'l mondo strano,
Apriti terra, il miser corpo umano
Inghiotti, e l' alma lagrimosa e mesta [158]).
Or' hai ben quel che vuoi, mio avversaro,
Tolto ogni buon volere, ogni speranza;
Amor, salute, ogni virtù s' asconde.
Ed io che so della qual fia la danza,
Poi ch' io son morto, addio, bel oste e caro,
Seguirò ove mi porta il vento e l' onde.

Aggiungo un sonetto attribuito a Dante dallo stesso codice Marciano, mentre che il Laurenziano 1687 lo fa di *Simone Ser Dini*, e lo dice diretto "a Jam Colonna":

XIV.

Fugga virtù le corti, o sensi acervi [159]),
Dov' è 'l fonte d' invidia e di malizia,
Albergo di miseria e di nequizia,
Gente senza ragion, spirti protervi.

[157]) Si supporrebbe piuttosto "il contrastare"
[158]) Questa quartina fu da me pubblicata nell' Antología del 1826. *Dante-Forschungen* p. 432.
[159]) "Acervo" per "acerbo" non è fuori d' uso appresso gli antichi.

I buon Signor al petto si conservi,
Levinsi in ciel per fama a gran primizia;
Chè se le corti son pien d' ogni vizia,
Colpa non è di lor, ma de' vil servi.
Non creder tu che il buon Signor non vegga,
Ma tace, per fuggir servo novello,
E giudica ciascun quanto che vaglia.
Convien che 'l mondo oggi così si regga;
Ma tristo chi s' annida in tal drappello,
Chè fia suo fine ancor peggio che in paglia.

Tenga l' ultimo luogo fra i componimenti che qui si stampano un sonetto che nel cod. della Capitolare di Verona No. 445 si dice di Dante. Dei ventitre sonetti che questo codice attribuisce al nostro poeta, un solo ("Io mi credea del tutto esser partito") è da tutti riconosciuto per genuino. Uno ("Dagli occhi belli di questa mia dama") in altri testi corre sotto il nome di *Dante da Maiano*, due altrove si dicono di *Guido Cavalcanti*, e non meno di diciotto di *Cino da Pistoja.* L' unico dunque fra tutti che, sinora almeno, non è richiamato da altro poeta è il seguente, di concetto piuttosto curioso:

XV.

Noi siam le triste penne sbigottite,
Le cesovecce [160]), e 'l coltellin dolente,
Ch' avemo scritte dolorosamente
Quelle parole che voi avete udite.
Or vi direm [161]) perchè noi siam partite,
E siam venute a voi qui di presente:
La man, che ci movea, dice che sente
Cose dubbiose nel cor apparite,
Le quali hanno distrutto sì costui,
Ed hanno 'l posto sì presso alla [162]) morte,
Ch' altro non è rimaso che sospiri.
Or [163]) vi preghiam quanto savem [164]) più forte

---

160) Forma insolita per "cesoje"
161) Cod. "dicean"
162) Cod. "E da uol posto si presso al"
163) Cod. "Lor"
164) "savem" manca nel cod.

Che non sdegnate di tenerci nui,
Tanto che un poco di pietà vi miri [165]).

---

Rimangono tuttora inediti non meno di duodici dei sonetti anticamente da me raccolti. Eccone i capoversi: 1. "L' or che Titon si scuopre il chiaro manto", 2. Decoris alma, angelico tesoro", 3. "Più Acheronte, Flegeton, o Stige", 4. "Frusto, e del fragil legno ancore e sarte", 5. "Le soavi orme, e quella gentil fiera", 6. "Qual possa sempiterna, o qual destino", 7. "Non fiori, erbette, impallidite e lasse", 8. "Visto aggio scritto, ed udito cantare", 9. "Tre pensier aggio, onde mi vien pensare", 10. "Già non m' agienza" [166]), "Chiaro, il dimandare", 11. "Saper vorria da voi, nobile e saggio", 12. "Non mi potranno giammai fare ammenda". — Mi astengo però, anche adesso, di pubblicarli: parte perchè nei testi a penna, da cui gli estrassi, corrottissimi si leggono, parte perchè indubitatamente li credo apocrifi, e quasi tutti in altri codici ad altri rimatori antichi si assegnano.

Mentrecchè, come si è veduto, abbondiamo pur troppo di componimenti dagli amanuensi a torto sotto il nome di Dante registrati, altre poesie che di certo gli appartengono, tuttora rimangono smarrite. Oltre alla canzone col capoverso: "Traggemi dalla mente Amor la stiva", dal poeta stesso (nella Volgar Eloquenza) citata, abbiamo dal Comento d' *Anonimo Fiorentino*, ultimamente dato alla luce dal *Fanfani* (Purg. XXIII, 34) che Dante fra "i molti sonetti e cose in rima" che scrisse a Forese Donati, soprannominato "Bicci novello", gli indirizzò un sonetto, per riprenderlo del vizio della gola, la prima quartina del quale diceva così:

---

[165]) Forse "ei miri"

[166]) "non mi s'agienza" dice Folcacchiero de' Folcacchieri nella canzone "Tutto lo mondo vive senza guerra". Vedi *Diez* Etymolog. Wörterbuch d. roman. Sprachen I. "Gente"

Ben ti faranno il nodo Salomone,
Bicci novello, i petti delle starne;
Ma peggio fia la lonza del castrone
Chè 'l cuojo [167]) farà vendetta della carne.

Speriamo dunque che come l' insigne bibliografo francese *Colomb de Batines* rintracciò in un codice della Magliabecchiana il sonetto "Io sono stato con Amore insieme", accennato come di Dante da Cecco d' Ascoli, così altri investigatori di testi antichi riusciranno a scoprir queste ed altre poesie che senza esitazione si potranno attribuire al sommo nostra poeta.

---

[167]) Da pronunziarsi come se fosse apostrofato: "cuo'", al modo di "Tegghiaio" Inf. VI, 79.

# Dante's Poetik.

Von

**Karl Bartsch.**

Während wir ausführliche Abhandlungen über die Theorie des Dichtens in den Literaturen der meisten Völker erst dann geschrieben finden, wenn die poetische Schöpferkraft erstorben, wenn eine Epigonenzeit an der Grösse einer vergangenen Epoche zehrt und aus ihr die Regeln und Normen ihres Dichtens ableitet, bietet die italienische Poesie die eigenthümliche Erscheinung, dass gleich an ihrem Beginn die bedeutende Gestalt eines Theoretikers über die Dichtkunst dasteht, der zugleich der erste grosse Dichter Italiens ist. Indess diese Erscheinung verliert am Auffallenden, wenn wir erwägen, dass Dante's sich nicht an die Grenzen seiner Heimath bindender Geist die Poesie der andern romanischen Völker, namentlich also der Provenzalen und Franzosen, in den Kreis seiner Betrachtung hineinzieht. Und diese allerdings hatten, als Dante sein Buch *de vulgari eloquio* schrieb, den Höhepunkt ihrer Literatur längst überschritten: die Blüthezeit der provenzalischen Lyrik, denn von der Lyrik allein handelt Dante, fällt in das zwölfte Jahrhundert, die der Franzosen etwas später, vom Ende des zwölften bis in die Mitte des dreizehnten, zugleich mit dem deutschen Minne-

gesange, den wir hier gleich erwähnen, weil auch er nicht ohne Einfluss auf Dante's Theorie gewesen ist.

Es ist allerdings also ein Zusammenfassen der Ergebnisse einer vergangenen ausgelebten Kunstperiode, aber nicht durch einen Epigonen derselben Nation, wie im vierzehnten Jahrhundert die Toulousaner ihren Codex der Poetik zusammenstellten, ohne dadurch die provenzalische Poesie beleben zu können, — sondern durch den Sohn eines stammverwandten Volkes, der mit frischem Geiste, mit erweitertem Ideenkreise aus der älteren Kunstperiode, was brauchbar schien, herübernimmt, das andere bei Seite lässt.

Unmöglich aber hätte Dante die Dichtungen anderer romanischer Völker als unmittelbare Vorbilder und Beispiele benutzen können, wenn nicht die italienische Poesie in ihren Grundzügen mit der jener Völker harmonirt hätte, und diese Harmonie erklärt sich, nächst der gemeinsamen Sprachgrundlage, die auch gemeinsame rhythmische Gesetze bedingte, aus dem mächtigen Einflusse, den die gereiftere Poesie der Troubadours auf die Anfänge der italienischen Lyrik ausübte. Wir brauchen nur an die bekannten Thatsachen zu erinnern, dass provenzalische Troubadours in grosser Zahl das nördliche Italien durchstreiften, dass Italiener in provenzalischer Sprache dichteten [1]; aber auch wenn wir diese Thatsachen nicht kennten, müsste der Einblick in die Lyrik Italiens vor Dante uns auf einen solchen Einfluss hinweisen. Nach Form und Inhalt ist sie durchaus abhängig von der provenzalischen Poesie, doch zeigen sich daneben in der Form schon charakteristische Eigenthümlichkeiten, die der italienischen Dichtung verblieben. Im Inhalte bereiten

---

[1]) Ein grosses Verdienst um die italienische wie provenzalische Literatur könnte sich erwerben, wer in ähnlicher Weise, wie Milá y Fontanals es für Spanien gethan, die doppelten Beziehungen der Troubadourspoesie zu Italien gründlich behandelte und durch Heranziehung historischer Quellen erläuterte.

Dante's unmittelbare Vorgänger, Guido Guinicelli und Guido Cavalcanti, eine Umwandlung der Lyrik vor, welche von Dante selbst vollendet wird; wir können sie füglich als Uebergang von der Gefühlslyrik zur Gedankenlyrik, zur philosophischen Lyrik bezeichnen. Ob damit nach der einen Seite die Poesie nicht Schaden litt, indem die Reflexion principiell an Stelle der unmittelbaren, ja unbewussten Eingebung gesetzt wurde, wollen wir ununtersucht lassen; dagegen war es auf der andern Seite ein unverkennbarer Fortschritt, dass durch diese Umwandlung dem gedankenlosen Reimgetändel ein Ende gemacht ward, dass die Poesie die verlorene Würde wiedergewann.

Die Vertrautheit mit dem klassischen Alterthum, das Studium der Philosophie hat Dante auf diesen Weg geführt, und auch auf seine Theorie sind diese Factoren von grossem Einflusse gewesen, hier ebenso wenig von allseitig günstigem wie in Bezug auf den Inhalt seiner Lyrik. Die Unterscheidung zwischen den drei Stilarten (de vulg. eloq. 2, 4) und seine Definitionen des Tragischen, Komischen und Elegischen sind nichts weniger als zutreffend. Dass er die antiken Dichter als die unerreichbaren Vorbilder betrachtet, dass er von ihnen als *magnis poetis*, *hoc est regularibus* (2, 4) spricht, *quia isti magno sermone et arte regulari poetati sunt; illi vero* (die Dichter in den Volkssprachen) *casu, ut dictum est*, dass er den Grundsatz aufstellt: "je mehr wir sie nachahmen, um so richtiger werden wir dichten", und dass er daher ihre poetischen Doctrinen sich zum Muster nimmt, kann nicht auffallen; aber indem er auf der andern Seite wieder in den Troubadours und Trouvères seine Muster sucht, die von nichts weniger als von antikem Geiste durchdrungen sind, erhält sein System eine Künstlichkeit, die den gesunden Verhältnissen einer sich jugendlich entfaltenden Literatur wenig entspricht und die der italienischen Poesie von Dante an gewisse Beschränkungen auferlegt hat.

Mit éinem Grundsatze zunächst steht Dante ganz auf dem Boden der lebendigen, nicht gelehrten Poesie, dass er sie für untrennbar erklärt vom Gesange: *quae (poesis) nihil aliud est quam fictio rethorica in musicaque posita* (2, 4). Das Wesen der Strophe erläutert er daher so, dass sie *ad quandam odam recipiendam armonizata est* (2, 10); das mit dem Gesange vermählte Wort ist ihm erst wirkliche Poesie (2, 8), die blosse musikalische Begleitung eines Citherspielers oder eines andern Spielmannes ist noch keine Canzone, sondern er bezeichnet diese als *actio completa dictantis verba modulationi armonizata* (2, 8). Die begleitende Melodie ist daher von wesentlichem Einflusse auf den Bau und die Gliederung eines Gedichtes.

Leider hat Dante seine Theorie der Dichtkunst nicht vollendet; nur die Canzone, und nicht einmal diese vollständig, hat er abgehandelt; aber sie ist doch die wichtigste und vornehmste Dichtungsart, und nach der Weise, wie er sie analysirt, können wir Schlüsse machen, wie er die andern Dichtungsformen behandelt haben würde. Um sie in seinem Geiste und Sinne fortzusetzen, müsste man sich in seine Theorie vom Tragischen, Komischen und Elegischen hineinleben, und das fällt uns schwer, wenn nicht ganz unmöglich. Aber die formelle Seite seiner Betrachtung können wir uns ziemlich zu eigen machen und danach eine Zergliederung der andern Kunstformen versuchen. Wir begnügen uns jedoch für diesmal, seine Theorie von der Canzone darzulegen und zu ergänzen. Darüber wie über den Inhalt des ganzen Buches *De vulgari eloquio* hat jüngst E. Boehmer (Ueber Dante's Schrift De vulgari eloquentia. Nebst einer Untersuchung des Baues der Dante'schen Canzonen. Halle 1867) gehandelt: da er jedoch nur im Vorbeigehen auf die Troubadours, auf die ältere italienische Lyrik gar nicht Bezug genommen hat, so ist es nicht überflüssig, den Gegenstand auf dieser breitern Grundlage nochmals zu bearbeiten.

---

## I. Die Canzone.

Die Canzone besteht aus einer Anzahl Strophen *(stantia)*. Den italienischen Ausdruck hat W. Wackernagel mit Recht auf deutsche Anschauung zurückgeführt: Dante selbst erklärt ihn als *mansio capax vel receptaculum totius artis* (2, 9). Der entsprechende deutsche Ausdruck ist *zimber*, das allerdings nicht geradezu für Strophe gebraucht wird [2]), aber vom dichterischen Componiren häufig (Wackernagel, altfranz. Lieder S. 250); der Dichter nennt sich einen *zimberman*, seine Thätigkeit *zimbern*, sein Werk *zimber* oder *gezimber*.

Die Stanze ist entweder eine gegliederte oder untheilbare, d. h. entweder findet Wiederholung eines Theils der dazu gehörigen Melodie statt oder nicht. Da der erstere Fall der bei weitem überwiegende ist, so verdient er zuerst betrachtet zu werden.

Auch in der Gliederung der Strophen in der Wiederholung eines Theiles der Melodie ist der deutsche Einfluss nicht zu verkennen. Durch die Wiederholung zerfällt die Strophe in wenigstens drei Theile, von denen zwei einander gleich sind, der dritte von diesen beiden abweicht [3]). Das Gesetz der dreitheiligen Strophe kennen allerdings die Provenzalen auch, aber in eigenthümlicher Weise umgestaltet; bei den Franzosen ist es mehr der deutschen Weise gemäss entwickelt, am nächsten der letzteren steht aber doch der italienische Strophenbau.

Die musikalische Wiederholung findet entweder am Anfang oder am Ende der Strophe statt: die Stelle, wo die Wieder-

---

[2]) Der Ausdruck für Strophe ist *liet*, womit Dante's Ausdruck *carmen* für Vers und der jetzige Gebrauch von "Lied" und der von Vers für Strophe zu vergleichen ist.

[3]) Den Fall blosser Zweitheiligkeit, d. h. dass die Strophe in zwei rhythmisch und musikalisch gleiche Theile zerfällt, kennt die ältere italienische Lyrik, aber Dante nicht.

holung aufhört oder beginnt, bezeichnet Dante durch *diesis*, ital. *volta*, was Boehmer wenig zutreffend durch "Zwischenspiel" übersetzt; besser ist "Wendung" der Melodie; die *diesis* drückt den Uebergang von der einen Melodie in die andere aus. Drei Hauptfälle der gegliederten Strophe sind demnach zu unterscheiden: die Wiederholung der Melodie findet vor der *diesis* statt, oder nach ihr, oder vor und nach ihr.

Im ersteren Falle werden die wiederholten Theile *pedes* genannt. Dante hat diesen Ausdruck wohl nicht erst geschaffen, sondern schon vorgefunden, und lehnt ihn unrichtig an die antike Bezeichnung *pedes* an. Er bemerkt in Bezug darauf (2, 11), der Ausdruck *pedes* sei in entgegengesetztem Sinne gebraucht wie bei den regelrechten Poeten, d. h. römischen Dichtern, indem bei diesen der Vers aus Füssen *(pedes)*, bei den Italienern aber die Füsse aus Versen bestehen. Es ist schon von Wackernagel bemerkt worden, dass der Ausdruck "Füsse" für die beiden gleichen Strophentheile vor der *diesis* deutsche Anschauung bekunde: im Deutschen heissen sie *Stollen*, was Stützen, Füsse (z. B. eines Tisches, eines Kastens) bezeichnet. Freilich können wir aus der Zeit vor Dante das Wort in poetischem Sprachgebrauche nicht belegen [4]) — der früheste Beleg in einem Meisterliede, etwa um die Mitte des 14. Jahrhunderts, in meinen Meisterliedern 33, 37. 63 —, aber daraus folgt noch nicht, dass er im 13. Jahrhundert noch nicht bestanden habe. Sein älterer Gebrauch wird schon durch das in der nordischen Alliterationspoesie übliche *studhlar* wahrscheinlich gemacht. Die Stollen sind die Stützen, die Füsse, auf denen das *zimber*, die *stantia* ruht. Der Theil der Strophe nach der *diesis* heisst *syrima* oder *cauda* (gr. σύρμα, Schleppe). In der Kunst der Meistersinger wird der entsprechende Theil bekanntlich Abgesang (*absingen*

---

[4]) Belege für die materielle Bedeutung gibt das mhd. Wörterbuch II, 2, 657 b.

m. Meisterlieder 33, 37, auch *absteig* 33, 70) genannt; eine Anlehnung findet hier also nicht wie bei den obigen statt. Die provenzalischen Ausdrücke *caudatz* und *capcaudatz* mögen, wie Boehmer S. 29 bemerkt, hier Anregung gegeben haben. Unter diese Gesichtspunkte fallen die Canzonen bei Fraticelli, opere minori 1, 104. 114. 118. 123. 171. 179. 182. 186. 193. 198.

Die Wiederholung der Melodie findet nach der Diesis statt. Die wiederholten Theile heissen in diesem Falle *versus* was Boehmer durch "Wende" übersetzt. Er erinnert dabei (S. 28) an den provenzalischen Ausdruck *tornada*, der allerdings nur das "Geleit" bezeichne, aber nach den Leys d'amors sei dasselbe dem zweiten Theile der Strophe gleich gebaut. Indess bei den älteren Dichtern ist dies nichts weniger als Regel, die Länge des Geleites vielmehr nicht bestimmt; auch würde der Ausdruck doch nur dann mit Dante's *versus* sich decken, wenn er die musikalisch wiederholte Hälfte des Abgesanges bezeichnete; von einer Wiederholung der Melodie ist aber im Abgesang der provenzalischen Strophe nicht die Rede. Ich meine daher, dass Dante eher einen den *pedes*, d. h. den wiederholten Theilen der vorderen Hälfte entsprechenden Ausdruck wählen wollte. Er nahm dabei die antike Bezeichnung ebenso in einem andern Sinne, wie er *carmen* und *pedes* brauchte. Die *pedes* bestehen ihm aus *carmina*, während nach antikem Gebrauche die *carmina* aus *pedes*, und so bestehen auch seine *versus* aus *carmina*, während antik die *carmina* aus *versus*. Bei dem Ausdrucke *pedes* war ihm die wahre Entstehung desselben nicht klar. Darin aber hat Boehmer wohl Recht, dass die Bezeichnung der vorderen Hälfte in diesem Falle durch *frons* dem provenzalischen *cap* in *capcaudatz* entlehnt ist: es entspricht naturgemäss dem *cauda*. So gebaut ist die Canzone 1, 164 und war die verlorene *Traggemi della mente Amor la stiva.*

Der dritte Fall ist, dass beide Theile der Strophe (vor und

nach der Diesis) in zwei Hälften zerfallen: dass die Strophe also zwei *pedes* uud zwei *versus* hat. Sie ist alsdann viertheilig, während in den beiden andern dreitheilig. Der Art ist die Canzone 1, 90.

Das Verhältniss der Theile zu einander in Bezug auf ihre Länge betreffend, unterscheidet Dante eine Reihe von möglichen Fällen: im Anschluss an die obigen drei Hauptfälle lassen dieselben sich so gruppiren:

I. Strophe mit *pedes* und *cauda*.

1. Die Stollen zusammen sind grösser an Vers- und Silbenzahl als der Schweif. Als Beispiel führt Dante selbst an 1, 171; ausserdem kommt es vor 1, 114. 135. 193, und in den ihm mit Unrecht beigelegten 1, 240. 251, von Cino, und 253, von G. Cavalcanti [5]).
2. Die Stollen zusammen sind kleiner. Ausser der von Dante selbst angeführten Canzone 1, 104 noch in 1, 80. 94. 115. 118. 123. 130. 167. 175. 179. 182. 186. 198. 205. 209, und in den zweifelhaften oder unechten 219. 308. 322. Kannegiesser (2. Ausgabe) 115. Fratic. 1, 233. 245, von Cino, 236 von Fazio degli Uberti. 295, nach Fraticelli von Sennucio del Bene, nach Witte aber von Dante.
3. Die Stollen grösser an Silbenzahl, kleiner an Verszahl.
4. Die Stollen grösser an Verszahl, aber kleiner an Silbenzahl. Beide Fälle kommen in der Praxis weder bei Dante noch bei einem andern Dichter seiner Zeit vor.
5. Die Stollen kleiner an Silbenzahl bei gleicher Verszahl. So bei Dante da Maiano (1, 242) und bei Cino (1, 257), welche beide Canzonen sich im Rhythmus völlig gleichen.

---

[5]) Ich ziehe die von einzelnen Ausgaben oder Handschriften Dante beigelegten Canzonen mit in den Kreis der Betrachtung, weil sich dadurch die formellen Bedenken gegen ihre Echtheit herausstellen.

Die Stollen haben 6 Zeilen, 58 Silben, der Abgesang 6 Zeilen mit 62 Silben.

II. Strophe mit *frons* und *versus.*

1. Die Stirn ist grösser an Vers- und Silbenzahl als die *versus* zusammen. Nicht belegbar.

2. Die Stirn ist kleiner. Dante führt an die verlorene Canzone *Traggemi della mente.* Derselbe Fall in Cino's Canzone *L' alta speranza*, wo die Stirn 4 Verse (44 Silben), die beiden *versus* 6 Verse mit 58 Silben haben.

3. Die Stirn grösser an Silbenzahl, kleiner an Verszahl. Kommt nicht vor.

4. Die Stirn grösser an Verszahl, kleiner an Silbenzahl. Kommt ebenso wenig vor.

5. Die Stirn gleich lang an Silben- und Verszahl. Nach Boehmer in der Canzone *Amor tu vedi* (164); doch ist diese Strophenform eher untheilbar zu nennen, wie die Interpunction zu beweisen scheint.

III. Strophe mit *pedes* und *versus.* Auch hier können in Bezug auf die Länge und Silbenzahl dieselben Verhältnisse vorkommen, also die *pedes* grösser oder kleiner an Zahl der Verse und Silben, grösser an Silben- oder an Verszahl als die *versus* sein, und umgekehrt. Die Fälle sind selten. Bei Dante kommt nur ein sicherer vor: die Stollen sind grösser an Vers- und Silbenzahl als die *versus* in der Canzone *Donne ch' avete* 90. Ebenso von älteren Dichtern bei Tommaso di Sasso (Poeti 1, 205) und Noffo d' Oltrarno (1, 160). Ferner bei Guido Cavalcanti (Fratic. 1, 253).

Die Stollen kleiner an Vers- und Silbenzahl in der Cino gehörigen Canzone 1, 290; ebenso bei Noffo d' Oltrarno (Poeti 1, 155. 157, wo nur die zweite Strophe vollständig ist) und bei Rinaldo d' Aquino (Poeti 1, 210. 225. 227).

Die Stollen sind kleiner an Silbenzahl bei gleicher Verszahl: so bei König Enzio (Poeti 1, 168).

Grössere Zahl der *pedes* und *versus* als zwei gestattet Dante auch: doch kommt sie in seinen Canzonen nicht vor. Auch bei älteren Dichtern nur selten: in einem Friedrich II. beigelegten Liede (Poeti 1, 55) finden sich drei Stollen in der Form a b a b a b; und dieselbe Form dreier Stollen bei Guido delle Colonne (1, 181).

### Untheilbare Strophen.

*Quaedam sunt sub una oda continua usque ad ultimum progressive, hoc est sine iteratione modulationis cujusquam et sine diesi*, sagt Dante (2, 10). Eine fortlaufende Melodie also, die sich in derselben Strophe nicht theilweise wiederholt, in der mithin auch keine Wendung von oder zu der wiederholten Melodie stattfindet. Dante fügt hinzu, dass in dieser Art fast alle Canzonen Arnaut Daniel's gebaut seien, und er selbst habe in diesem Stile die Canzone *Al poco giorno* gedichtet. Sehen wir erst, wie es sich mit Arnaut's Canzonen verhält. Dieser Troubadour liebt es mehr als irgend ein anderer, die Reime nicht in derselben, sondern erst in der folgenden Strophe zu binden; die Gliederung der Strophe bedingt aber wie die musikalische Wiederholung, so auch die Wiederkehr der Reime, daher eine in sich ungereimte Strophe mit Recht als ungegliedert bezeichnet werden muss. Unter Arnaut's Liedern sind in dieser Weise gedichtet folgende siebenzeilige Strophen, bei denen man sonst Theilung in 2 + 2 + 3 annehmen würde: Chrestomathie 131. Mahn Werke 2, 71. 75. 78. Gedichte 435. Ferner siebenzeilige, die auch ihrem Bau nach schon untheilbar sind: Mahn 2, 73. Achtzeilige: Mahn 2, 79. Gedichte 429.

Mit theilweisen Reimen in derselben Strophe, aber doch untheilbarer Bau: so Mahn 2, 72. 77. 79. Gedichte 424.

In gewöhnlicher Weise gereimt, dass alle oder die meisten Reime in derselben Strophe gebunden werden, sind nur wenige Lieder, und auch unter diesen mehrere von ungegliedertem

Bau: Gedichte 427. 431. Von zweitheiligem Bau: a b b a | c d d c Mahn 2, 76. Von dreitheiligem: a b | a b | c d e, Gedichte 415, und a b | b a | c d e, Gedichte 433.

Während in allen diesen die Folge der Reime durch alle Strophen dieselbe ist, hat Arnaut in éinem Liede *Lo ferm voler qu'el cor m'intra* (Chrestom. 134, 7) eine künstliche Verkettung der Reimworte, die ausserdem in allen Strophen unverändert wiederkehren. Aus ihr hat zuerst Dante, haben nach ihm die Italiener die Form ihrer Sextine geschöpft, die genau Arnaut's Liede entspricht. Der einzige Unterschied besteht darin, dass bei dem Troubadour die erste Zeile der Strophe nicht elf, sondern nur acht Silben zählt. Die Reime lösen sich in fester Folge ab, und da die Strophe sechs Zeilen, also sechs Reime hat, so ist in sechs Strophen die Ablösung erledigt, und die sechste Strophe schliesst mit dem Reimworte, womit die erste beginnt.

a b c d e f
f a e b d c
c f d a b e
e c b f a d
d e a c f b
b d f e c a.

Die Sextine ist also nichts als eine Canzone mit besonderer Reimstellung und untheilbarer Strophenbildung. So betrachtet sie auch Dante, der die von ihm verfasste Sextine bei den Canzonen als ausdrückliche Nachahmung Arnaut's erwähnt (2, 10). In dem Geleit der Sextine werden bekanntlich die sechs Reimworte nochmals wiederholt, und zwar drei am Schluss, drei in der Mitte der Verse. Die Anordnung der Reimworte im Geleit ist aber bei Arnaut künstlicher als bei Dante. Die Reimworte, deren Folge in der ersten Strophe ist

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| *intra* | *ongla* | *arma* | *verga* | *oncle* | *cambra*, |

gruppiren sich in dem Geleite so, dass 5. 3. 1 (in dieser Folge) die Schlussworte bilden, 2. 4. 6 aber innerhalb der Verse und zwar unmittelbar vor den Reimworten stehen:

2 5
*ongla* — *oncle*
4 3
*verga* — *arma*
6 1
*cambra* — *intra.*

Bei Dante dagegen in der weniger kunstmässigen Folge

2 1
*colli* — *ombra*
4 6
*verde* — *donna*
5 3
*pietra* — *erba,*

und ausserdem stehen bei Dante die drei innerhalb des Verses gesetzten Reimworte nicht unmittelbar vor dem Schlusse, sondern in der ersten und zweiten Zeile an der vierten, in der dritten an der siebenten Versstelle.

In éiner Beziehung aber übertrifft wiederum Dante sein Vorbild an Künstlichkeit und Strenge, indem er sich nicht wie Arnaut Abweichungen in der Bedeutung der Reimworte gestattet. Arnaut hat neben *ongla* das Verbum *enongla* (Chrestom. 135, 1) und *arma* einmal als rührenden Reim in der Bedeutung "waffnet", während sonst "Seele" 134, 9: so nach der Lesart von C, während B L auch hier *arma* "Seele" haben; es ist wahrscheinlicher, dass die Bearbeiter die Ungenauigkeit beseitigen wollten, als dass dieselbe erst eingeführt ward.

Arnaut's Kunststück wurde mit Beibehaltung derselben Reime nachgeahmt von dem provenzalisch dichtenden Italiener Bartolomeo Zorgi (Mahn, Gedichte 573), der die Formabweichungen der Reimworte nicht hat und im Geleite die kunstvolle Stellung derselben beobachtet, aber nicht die feste Stellung der drei innerhalb stehenden, unmittelbar vor dem Schlussworte; viel-

mehr lässt er dieselben einmal auf die siebente, einmal auf die sechste, und nur einmal wie Arnaut auf die achte Silbe fallen. Eine andere Nachahmung besitzen wir von Guillem de S. Gregori (Mahn, Gedichte 940), aber unvollständig überliefert, indem sie mit der fünften Strophe abschliesst.

Wie Arnaut's, so wurde auch Dante's Sextine mit Beibehaltung derselben Worte nachgeahmt. Fraticelli hält allerdings die Canzonen *Amor mi mena tal fiata all' ombra* (161) und *Gran nobiltà mi par vedere all' ombra* (162) für Produkte Dante's; allein ihre Unechtheit hat schon Witte (Dante's lyrische Gedichte, 2. Auflage, S. LVI) überzeugend dargethan.

Zu den untheilbaren Strophen rechne ich auch diejenige, in welcher die Canzone *Amor tu vedi ben che questa donna* (164) abgefasst ist. Boehmer zählt sie zwar zu denen, die eine Stirn und eine zweitheilige hintere Hälfte haben (ABAACA; ADD: AEE S. 43), aber S. 47 bezeichnet er sie als sogenannte Doppelsextine, und schon damit ist ausgedrückt, dass die Strophenform eine untheilbare ist. Die Bezeichnung Doppelsextine ist übrigens eine ungeeignete; sie würde vielmehr nach dem Vorbilde der Provenzalen als Rundcanzone zu bezeichnen sein. Die Einrichtung der Canzone ist die, dass in jeder Strophe dieselben fünf Reimworte in bestimmter Reihenfolge wiederkehren: der Schlussreim jeder Strophe wird Anfangsreim der folgenden, die übrigen bleiben in der Ordnung der vorhergehenden Strophe. Würde jeder Reim nur einmal auftreten, so wäre das Schema:

a b c d e
e a b c d
d e a b c
c d e a b
b c d e a.

Nun lässt aber Dante den ersten Reim jeder Strophe an verschiedenen Stellen sechsmal wiederkehren, und zwei andere

stehen doppelt, die zwei übrigen einfach, so dass die Form wird (ich bezeichne die ursprünglichen durch fettere Buchstaben):

**a b** a a **c** a a **d** d a **e** e
**e a** e e **b** e e **c** c e **d** d
**d e** d d **a** d d **b** b d **c** c
**c d** c c **e** c c **a** a c **b** b
**b c** b b **d** b b **e** e b **a** a.

Diese Künstelei hat Dante ebenfalls den Provenzalen abgesehen, er legt aber selbst darauf als auf eine Jugendtändelei keinen Werth. So finden wir bei Guiraut Riquier (No. 37) folgende Runde aus dem Jahre 1283:

**a b** a b a b a b **c d** d **e** e
**e a** e a e a e a **b c** c **d** d
**d e** d e d e d e **a b** b **c** c
**c d** c d c d c d **e a** a **b** b
**b c** b c b c b c **d e** e **a** a.

Also genau dasselbe Verfahren wie bei Dante, einige Reime werden mehrfach wiederholt (2 stehen viermal, 2 zweimal, 1 einmal). Der Unterschied besteht nur darin, dass die Reimworte bei Guiraut Riquier nicht dieselben sind. Runden mit neu hinzutretenden Reimen sind bei den Provenzalen sehr häufig [6]; wir gehen darauf aber nicht ein, weil jenes Lied G. Riquier's die genaueste Uebereinstimmung mit Dante's Canzone zeigt. Die provenzalische Strophe ist übrigens nicht untheilbar, sondern dreitheilig.

### Versarten.

In Bezug auf die in der Canzone verwendeten Versformen bemerkt Dante (2, 5), dass die älteren wie die gleichzeitigen Dichter verschiedene Versarten in ihren Canzonen angewendet,

---

[6]) Vgl. Jahrbuch für romanische und englische Literatur 1, 184 ff.

aber keine kürzeren als von drei und keine längeren als von elf Silben [7]).

Der dreisilbige Vers wird niemals als selbständiger Vers verwendet, sondern nur als Theil eines grösseren, namentlich des elfsilbigen, und zwar mit dem Schlusse der vorhergehenden Zeile reimend, so dass die dicht auf einander folgenden Reimworte eine Art Echo bilden (*quandam rithimorum repercussionem* 2, 12). Dante bedient sich dieses Verses nur einmal, und zwar in der bezeichneten Weise:

Poscia ch' Amor del tutto m' ha lasciato,
non per mio grato,
che stato non avea tanto gioco so 198.

Desgleichen Guido Cavalcanti in der von Dante citirten Canzone *Donna mi priega* (Poeti 2, 289) im Abgesang:

e qual' è sua virtute e sua potenza,
l' essenza e poi ciascun suo movimento.

Am Anfange des Abgesanges bei Guido delle Colonne (1, 183):

ben morrò certamente.
Per neente mi cangiò lo suo talento,

also zugleich als Uebergangsreim vom Stollen. Häufiger angewendet bei Dotto Reali da Lucca (2, 49) in einer sehr kunstvollen, an Schlagreimen reichen Form. Zuweilen auch durch wechselnde Stellung des Binnenreims: so bei Guido delle Colonne (1, 197), wo der Inreim gewöhnlich nach der fünften Silbe, aber einmal auch nach der dritten:

chè amore il viver mio mena e combatte
e batte come nave il vento in onda.

---

[7]) Es könnte auffallen, dass im 12. Capitel Dante nochmals auf die in der Canzone gebrauchten Versarten zurückkommt; allein im 5. Capitel spricht er im Allgemeinen, im 12. von der Verwendung verschiedener Versarten einer und derselben Strophe und dem Verhältniss derselben zu einander.

Der gleiche Fall bei Bonaggiunta da Lucca (1, 484) in der zweiten Strophe (die Ausgabe theilt die Strophen gar nicht ab):

Da senno vien larghezza e cortesía
ch' oblía          torto orgoglio e sconoscenza.

Diese Art und Weise des Reimechos kennt auch die Poesie der Minnesinger (vgl. Pfeiffer's Germania 12, 185):

Loup von den esten          rîset ûf die heiden:
dien leiden          rîfen bin ich gram. Meine Liederdichter 76, 121.
von herzen ahtet
und trahtet          vˆlleclîch. MSH. 2, 303b.
rôsen ûf der heide
mit leide          siht man swinden aber als ê. 3, 466a.

Im Provenzalischen findet man den dreisilbigen Vers auch als Binnenreim verwendet: so bei Guiraut von Borneil (Chrestom. 100, 25):

Ops m'agra          si m'o consentis,

aber hier am Anfang der Strophe, nicht echoartig auf eine vorhergehende Zeile gereimt. Bei weitem häufiger ist bei den Provenzalen der Binnenreim nach der vierten Silbe des zehnsilbigen Verses, weil es hier mit der Cäsur zusammentrifft und der Binnenreim gern in die Cäsur verlegt wird.

Auch der fünfsilbige Vers kommt bei Dante höchst selten vor: gar nicht ist er nach seiner Ansicht am Beginn der Canzone zu gestatten, und überhaupt nur einmal, höchstens zweimal in den Stollen anzuwenden (2, 12), wie dies Dante selbst in einer Canzone gethan, nämlich der vorhin erwähnten *Poscia ch' Amor*, wo der fünfsilbige Vers die zweite Zeile des Stollen bildet und mit dem vorhergehenden wie mit dem Binnenreime des folgenden Verses gebunden ist und durch die rasche Aufeinanderfolge desselben Reimklanges ein Echo entsteht: — *m' ha lasciato — non per mio grato — che stato — non avea;* wie in ähnlicher Verwendung bei Cino (290), wo aber

der Inreim erst nach der fünften Silbe kommt. Nach diesem Grundsatze Dante's würde die berühmte Canzone Guillem's von Cabestaing *Lo dous consire* (Chrestom. 64, 15) nicht richtig und kunstgemäss anfangen. Hier zeigt sich recht der verschiedene Charakter der italienischen und provenzalischen Lyrik. Jene liebt überhaupt lange Verse, daher ihre Vorliebe für den Endecasillabo, diese wenigstens ebenso sehr kurze Rhythmen, die z. B. im vorliegenden Falle das unruhige Wesen leidenschaftlicher Liebe trefflich ausdrücken. Für eine Gedankenlyrik, wie die Dante's und seiner unmittelbaren Vorgänger ist, eignen sich allerdings die kurzen Verse weniger, während sie in der Gefühlslyrik sehr wohl ihren Platz, und an jeder Stelle der Strophe haben.

Die alten italienischen Lyriker bereits wenden den fünfsilbigen Vers wenig an; ganz vereinzelt steht ein Lied von Bonaggiunta da Lucca (Poeti 1, 497), welches ganz aus dieser Versart besteht. Ziemlich oft verwendet ihn Friedrich II. in der Canzone *Della mia disiansa* (Poeti 1, 66), nämlich viermal in der Strophe, aber immer wie bei Dante mit einem unmittelbar vorhergehenden längeren Verse reimend. Bonaggiunta da Lucca (1, 479) hat ihn viermal im Abgesang; Inghilfredi hat mehrfach drei in der Strophe (1, 138. 151); zwei hat Rinaldo d'Aquino (1, 227) und Bacciarone da Pisa (1, 407); einen Ruggerone da Palermo (1, 119), Rinaldo d' Aquino (1, 216), Jacopo da Lentino (1, 274. 280).

Wie aber der dreisilbige Vers, so wird auch der fünfsilbige als Theil eines grösseren Ganzen verwendet. Und zwar als innerer Reim im elfsilbigen Verse. So in der ersten Zeile des Abgesanges, wo der innere Reim zugleich die Anknüpfung an den Stollen bildet: in der Strophe *Sì lungamente* (114), wo die Herausgeber den inneren Reim übersehen haben:

tanta dolcezza chè 'l viso ne smore.
Poi prende Amore in me tanta virtute.

Diese Art der Anknüpfung ist bei den älteren Dichtern nicht selten, z. B. bei Ranieri da Palermo (Poeti 1, 117):

preso m' ha tormentando;
A ciò pensando vivo sì doglioso.
Str. 2 mantien bona speranza.
Non sia tardanza di darmi conforto;

oder bei Guido delle Colonne (1, 122):

e lo soffrire mal m' ha meritato.
Ch' ella m' ha dato tanto bene avire;

ebenso noch bei Jacopo da Lentino (1, 253), Panuccio dal Bagno (1, 348. 371), bei Bonaggiunta Urbicciani (1, 482. 504) u. s. w. Derselbe Fall des Ueberganges nach der dritten Silbe: Guido delle Colonne (1, 183):

ben morrò certamente.
Per neente mi cangiò lo suo talento,

oder nach der siebenten, bei demselben (1, 190):

che viene a compimento:
Cà tutto mal talento torna in gioi',

und bei Bonaggiunta Urbicciani (1, 473. 487).

Auch im Stollen macht Dante von dem fünfsilbigen Verse als Inreim Gebrauch, um aus dem sonst dreireimigen Stollen einen vierreimigen zu bilden (1, 115):

Morte, poich' io non truovo a cui mi doglia,
nè cui pietà per me muova sospiri,
ove ch' io miri o in qual parte ch' io sia.

Den Wechsel der Stellung erlaubt sich Dante hier ebenso wie andere Dichter: in der vierten Strophe verlegt er ihn einmal nach der siebenten Silbe, so dass sich entsprechen:

che fia 'l maggiore che si sentisse mai.
che per passarte il core già messa v' hai.

Es darf hier *maggior : cor* geschrieben werden, denn wie die Stellung, so darf auch das Geschlecht der Binnenreime wechseln (vgl. Germania 12, 152). Die von Fraticelli gemachten

Aenderungen (*che* und *sì* zu streichen) sind durch nichts berechtigt. Man darf aber auch die weibliche Endung des Binnenreims bestehen lassen, ohne etwas zu streichen; denn wie am Schluss des Verses männlicher Reim, wo er vorkommt, dem weiblichen gleich gerechnet wird, so auch im Innern des Verses, und die richtige Zahl der Silben wird dadurch nicht beeinträchtigt (vgl. Germania 12, 192). Der gleiche Fall wie bei Dante kommt bei Guido Guinicelli vor (Poeti 1, 69), wo der Schluss der zweiten Strophe lautet:

tutto lo meo penare
perch' eo non ho a penare [8]) lunga stagione,

und der der vierten:

fin pregio e ben volere
per chè a voi volere lo meo cor pare;

vgl. auch bei demselben (1, 79):

amare, eo l' amaria
con meco partiria lo mal ch' avesse.

Das sind, um das hier zu bemerken, sämmtliche Fälle von Binnenreim bei Dante; er macht also von ihm einen sehr massvollen Gebrauch: viel häufiger kommt er in den ihm mit Unrecht beigelegten Liedern vor, so viermal im Abgesange in *L' uom che conosce* (251) von Cino, noch häufiger in *Non spero* (290) von Cino, wo er zweimal in jedem Stollen, zweimal im Abgesange vorkommt, in jener Canzone nach der siebenten, in dieser nach der fünften Silbe, doch mehrmals auch hier nach der siebenten verlegt, wie einmal bei Dante.

Mehr Freiheit gestattet Dante in der Anwendung des siebensilbigen Verses: in seiner Verbindung mit dem elfsilbigen erblickt er eine besondere Schönheit der Canzone; doch muss sein Vorkommen massvoll sein und darf das Uebergewicht der längeren Versart nicht beeinträchtigen, auch darf er die Canzone

---

[8]) Der Text hat *penar*.

nicht beginnen. Doch bemerkt er, dass so anfangende Canzonen, wodurch der lyrische Charakter der Canzone etwas elegisch gefärbt werde, einige bolognesische Dichter, nämlich Guido dei Ghisilieri und Fabrizio, verfasst hätten (2, 12). Er citirt drei so anfangende Canzonen dieser Dichter, und fügt hinzu *et quosdam alios.* Auch Guido Guinicelli lässt eine Anzahl Canzonen mit siebensilbigem Verse anfangen und verstösst auch gegen die Regel Dante's, dass die siebensilbigen Verse die Minderzahl bilden müssen: denn eine seiner Canzonen (Poeti 1, 85) ist nur aus solchen Versen gebaut, in andern überwiegen sie: 1, 69 hat nur der letzte Vers elf Silben, 1, 83 hat die Strophe nur zwei elfsilbige Verse, in einer andern (1, 75) sind nur die Schlüsse der Stollen und des Abgesanges elfsilbig. Auch 1, 78 überwiegen die kürzeren Verse, es sind acht gegen fünf. In einer Dante früher beigelegten Canzone Cino's (Fratic. 1, 240), die auch mit einem siebensilbigen Verse beginnt, ist das Zahlenverhältniss beider Versarten gleich, 7 und 7; also zwei Gründe gegen die Echtheit.

Einen siebensilbigen Vers hat Dante häufig, dann natürlich im Abgesange: so Fratic. 1, 80. 114. 118. 167. 182.

Zwei: einer in jedem Stollen, 1, 175, und in dem unechten Liede 1, 251. Beide im Abgesang: 104; ebenso in den zweifelhaften 219. Kanneg. 115 (2. Ausg.) und bei Fazio degli Uberti (236) und Guido Cavalcanti (253).

Drei, wovon zwei auf die Stollen, einer auf den Abgesang kommt: so 125. 130. 135, und in den unechten, 242 von Dante da Majano, und 257, von Cino.

Vier: zwei in den Stollen, zwei im Abgesange: 94. 171. 209, und in den zweifelhaften 295. 322, sowie den entschieden unechten 247, von Guido Guinicelli, und 245 von Cino. Alle vier im Abgesange hat nur die unechte Canzone 290, von Cino.

Fünf: zwei in den Stollen, drei im Abgesange in der unechten Canzone *Folli pensieri* 308.

Sechs kommen nur in einem unechten, Cino gehörigen Liede (233) vor; sieben hat Dante ein paarmal, harmonisch vertheilt, dass zwei auf jeden Stollen, drei auf den Abgesang kommen (186. 193. 205). Neun nur einmal (198), wo zwei auf jeden Stollen, fünf auf den Abgesang kommen; aber selbst im Abgesange haben die elfsilbigen Verse noch das Uebergewicht (6 : 5).

Wenn nur ein siebensilbiger Vers in der Strophe vorkommt, so ist dies ein Zeichen, dass die Stanze einen Schweif oder eine Stirn hat (2, 12), d. h. einen Theil der Strophe, in dem keine Wiederholung der Melodie stattfindet, sonst müsste in dem wiederholten Theile auch ein siebensilbiger, mithin wenigstens zwei in der Strophe sein [9]). Die bei Dante vorkommenden Belege von einem Siebensilbler zeigen denselben nur im Abgesang, begreiflicherweise, da Strophen mit einer Stirn überhaupt äusserst selten sind.

Vom neunsilbigen Vers bemerkt Dante (2, 5): *enneasyllabum vero, quia triplicatum trisyllabum videbatur, vel nunquam in honore fuit vel propter fastidium obsoluit:* wiederum ein charakteristischer Zug der italienischen Literatur, den sie mit der spanischen theilt; denn auch in dieser ist der Vers von neun Silben, d. h. der achtsilbige der Provenzalen und Franzosen, unbeliebt. Es darf Wunder nehmen, dass diese Versart, die so tief in der christlichen Poesie wurzelt, die die älteste und verbreitetste Form der Hymnenpoesie ist, bei den Italienern keinen Eingang fand; sie muss durch den pathetischeren Elfsilbler frühe verdrängt worden sein. Doch wollen wir nicht vergessen, dass auch in der provenzalischen Lyrik wenigstens weiblich reimende Verse dieser Art (also wirklich Verse von neun Silben) nicht beliebt und nur selten sind, während mit dem männlich gereimten die Hoflyrik beginnt und er sich bis

---

[9]) Nicht in Betracht gezogen hat dabei Dante den allerdings seltenen Fall der untheilbaren Strophe.

zum Untergang der Troubadourpoesie erhalten hat. Auch in der epischen Poesie eignet er mehr dem leicht erzählenden Gedichte, dem Ritterroman, der Novelle, der Legende, sowie dem Lehrgedichte, während bei Franzosen wie Provenzalen das herrschende nationale Mass der epischen Poesie frühe der zehn-(elf-)silbige Vers wurde. Von altitalienischen Dichtern hat nur Jacopo da Lentino (Poeti 1, 274) ein Lied in diesem Versmasse, wo nur die beiden Schlusszeilen des Abgesangs andern Rhythmus haben.

Verse von gerader Silbenzahl, fährt Dante fort (2, 5), brauchen wir wegen ihrer Rohheit nur selten; sie behalten nämlich die Natur ihrer Zahlen, die den ungeraden Zahlen, wie die Materie der Form, untergeordnet sind. Eine grillenhafte Beschränkung, die mit Dante's philosophischen Studien zusammenhängt, die aber wie seine ganze Theorie von Einfluss auf die Entwickelung der poetischen Formen in Italien gewesen ist. Thatsache ist, dass die ihrem Wesen nach trochäischen Rhythmen von den italienischen Dichtern fast ganz vernachlässigt wurden. Unter allen Dante'schen Canzonen findet sich keine mit trochäischen Versen, die bei den Provenzalen, Franzosen, Spaniern, wie bei den Deutschen und in der lateinischen Poesie des Mittelalters äusserst beliebt sind.

Auch haben die italienischen Lyriker vor Dante solche Versarten angewendet, wenn schon viel seltener als die mit ungerader Silbenzahl. Der viersilbige kommt als selbständiger Vers nur sehr selten vor. Als Schlusszeile jedes Stollen bei Rinaldo d' Aquino (Poeti 1, 227) nach achtsilbigen Versen; am Schlusse des Abgesanges bei Jacopo Pugliesi (1, 230), wo jedoch mehrere Strophen dafür fünfsilbigen Vers haben, und derselbe Fall in einem andern Liede desselben Dichters (1, 232), wo er mehrmals im Abgesange auftritt. Häufiger erscheint er als Theil eines grösseren Verses, als Analogie zu dem häufiger so verwendeten fünfsilbigen. So bei Friedrich II. (Poeti 1, 54):

e piace a voi ch' eo aggia intendimento
valimento mi date, donna fina.
mi dà conforto e facemi allegrare,
allegrare mi posso, donna mia.

Derselbe (1, 65):

lo quale ha nello core
e non more sperando di campare.

Ferner bei Noffo d' Oltrarno (1, 182):

ond' eo sono ismarruto
e venuto ne sono a malo porto.
183. senza nullo tenore
la su' amore m' è manna saporita.

Einmal ausnahmsweise bei Bonaggiunta da Lucca (1, 485):

e chi ben sa non usa villania
nè follìa comporta sofferenza,

mit dem fünfsilbigen Verse wechselnd.

Den sechssilbigen Vers habe ich nur einmal gefunden, als Schlusszeile der Stollen bei Dotto Reali da Lucca (2, 49). Der häufigste unter den Versen von gerader Silbenzahl ist aber der achtsilbige: er kommt vor bei Odo delle Colonne (1, 197), Rinaldo d'Aquino (1, 219. 221. 223. 227), Jacopo Pugliesi (1, 232), Jacopo da Lentino (1, 263. 278). Auch das Friedrich II. beigelegte Lied *Di dolor mi conviene cantare* (1, 55) hat diesen Rhythmus, der jedoch hier wie anderwärts von den Schreibern, denen er fremdartig war, vielfach entstellt ist.

Die von Dante am meisten gerühmte und bei allen Italienern am häufigsten angewendete Versart ist der Endecasillabo. Zumal für die Canzone, von der allein der Dichter hier handelt, ist sein gewichtiger Fall geeignet; er nimmt längere Zeit in Anspruch und kann mehr Gedanken, Satzbau und Worte in sich aufnehmen (2, 5). Daher dann auch die Meister die illustren Canzonen vorzugsweise mit ihnen anfangen lassen. Als Belege hiefür führt Dante ausser fünf Canzonen von italienischen

Dichtern (darunter eine von ihm selbst) eine provenzalische von Guiraut de Borneil und eine altfranzösische Thibaut's von Navarra an, um daran eine eigenthümliche Bemerkung zu knüpfen.

Die Canzone Guiraut's (Mahn, Gedichte 216) beginnt in der That mit zwei elf(zehn)silbigen Versen, von denen der erste nach der vierten Silbe einen Inreim hat, im übrigen aber besteht die Strophe, um es nach italienischer Weise auszudrücken, aus achtsilbigen Versen; die des Königs von Navarra ist ganz in Endecasillaben verfasst. Wir wollen zunächst bemerken, dass was die Provenzalen betrifft, der grösste Theil der Gedichte, die sich Canzonen nennen, allerdings in diesem Versmass abgefasst sind, und zwar nicht nur die Anfänge der Strophe, sondern meist die ganze Strophe. Die Canzone ist bei den Provenzalen jüngern Ursprungs als der *vers*, dieser die eigentlich populäre Form der Lyrik und daher überwiegend in kürzeren Versmassen, hauptsächlich dem achtsilbigen Verse.

Die sich anschliessende Bemerkung Dante's sucht nachzuweisen, dass die Anfangszeilen der provenzalischen und altfranzösischen Canzone wirklich elf- nicht zehnsilbig seien. Die Zeile *Ara ausiretz encabalitz chantars* scheint allerdings zehnsilbig, ist aber in Wahrheit elfsilbig; denn die beiden letzten Consonanten (*rs*) gehören nicht zur vorhergehenden Silbe; wenn sie auch (um eine Silbe zu bilden) keinen eigenen Vocal haben, so verlieren sie die Kraft einer Silbe dadurch nicht; dies geht daraus hervor, dass der Reim nur einen Vocal umfasst, was nicht sein könnte, wenn nicht durch die Kraft eines zweiten, der hiebei mitgedacht wird [10]). Ebenso sucht er den französischen Vers *De fine amor vient seance et bonté* als elfsilbig zu

---

[10]) Diese Worte *nisi virtute alterius* (sc. *vocalis*) *ibi subintellectae* hat Boehmer S. 20 missverstanden, wenn er übersetzt: denn nur weil diese Silbe nicht wirksam sei, könne der Reim hier mit einem Vocal abgeschlossen werden.

erweisen. Wenn man den Accent (des letzten Wortes) und dessen Ursache betrachtet, wird klar werden, dass er ein Endecasillabo ist. Er meint: die betonte Schlusssilbe des französischen Wortes könne nicht den Ton haben, wenn sie nicht aus zwei Silben der lateinischen Form (*bonitatem*, ital. *bontà* = *bontate*) verkürzt wäre. Und dies ist richtig, weil ein lateinisches zweisilbiges Wort nie den Accent auf der letzten Silbe hat. Aehnlich würde Dante ein Reimwort wie *amer* oder *amé* (amare, amatus) auffassen.

Dante geht bei dieser Betrachtung von der italienischen Poesie aus, in der es in der That Reime, die nur aus éinem Vocale beständen, nur sehr wenige gibt. *vero* — *io* zählen immer zwei Vocale, wenn auch *io* und ähnliche Worte, wie man aus der Messung innerhalb des Verses sieht, thatsächlich nur eine Silbe bilden, also als wirklich weibliche Reime, die zwei Silben umfassen, nicht gelten dürften. Worte, die mit einem einfachen betonten Vocale, wie *bontà*, *averà* u. s. w. schliessen, werden im Reime nur selten verwendet, von Dante gar nicht, von den älteren Dichtern manchmal. Diese Thatsache, die schon vor Dante sich festgestellt hatte, führte ihn zu einer Beurtheilung des provenzalischen und französischen Versbaues, die wir entschieden als unrichtig bezeichnen müssen. Unrichtig, weil die Geschichte der poetischen Formen erweist, dass in der Reimentwickelung der einsilbige, stumpfe Reim überall das ältere, ursprüngliche ist: jenen Vers bezeichnen daher Provenzalen und Franzosen richtiger als zehnsilbigen, indem die überzählige Silbe des weiblichen Reimes nicht mitgerechnet wird. Das Italienische bot wenig männliche Wortausgänge, daher in der Poesie naturgemäss von Anfang an die weiblichen Ausgänge der Verse überwogen und bald allein herrschend wurden; daraus musste sich auch die eigenthümliche Anschauung vom Wesen des Verses und Reimes entwickeln, die die unter italienischem Einfluss stehende spanische Literatur aufnahm, wiewohl sie hier auf

keiner sprachlichen Nothwendigkeit beruhte und den factischen Verhältnissen der Poesie widerstreitet. Denn die spanische Sprache und Poesie ist reich an männlichen Reimen, und durch die Annahme der italienischen Terminologie gelangte man dahin, einen Vers, der wirklich nur sieben Silben hat, als achtsilbigen zu bezeichnen, gerade wie Dante die entschieden zehnsilbigen provenzalischen und französischen Verse zu Endecasillaben stempeln will. Das provenzalische Reimwort *cantars* will Dante gewissermassen wie *cantáres* oder wie *cantarse* (wie bekanntlich die Italiener noch heute beim Aussprechen von Worten, die auf einen oder mehrere Consonanten ausgehen, ein *e* nachklingen lassen) gesprochen wissen, um die zum wirklichen Reim nothwendigen zwei Vocale herauszubringen: ebenso soll anstatt *bonté* — *bontée* zu sprechen sein. Dass er in der Melodie des französischen Liedes seine Beobachtung bestätigt gefunden, wie Boehmer meint, ist durchaus nicht nothwendig und sehr unwahrscheinlich; auf die letzte Silbe von *bonté* kann nur éine Note gefallen sein, wie man aus jedem altfranzösischen oder provenzalischen Liedermanuscripte sehen kann.

Im zwölften Capitel kommt Dante auf den elfsilbigen Vers zurück, und bemerkt, dass aus dieser Versart allein viele Stanzen gebildet seien. Er führt zunächst eine Strophe von Guido (Cavalcanti), eine von sich und eine von dem Troubadour Aimeric de Belenoi an. Bei den Troubadours sind Strophen, die nur aus dieser Versart bestehen, so häufig, dass Beispiele anzuführen überflüssig wäre. Auch Dante hat ausser der von ihm citirten Canzone *Donne che avete* noch in folgenden bloss Strophen aus Endecasillaben: 90. 115. 164. 179.

### Reimstellung und Strophenbau.

Die Stellung der Reime behandelt das dreizehnte Capitel, das letzte, das Dante geschrieben hat: in ihr hauptsächlich gibt sich die Gliederung der Strophe kund. In der untheilbaren

Strophe ist die Reimfolge gleichgültig; natürlich muss sie, wenn nicht eine kunstvolle Reimverkettung in Rundenform stattfindet, in allen Strophen einer Canzone dieselbe sein. Unter den Gesichtspunkt der untheilbaren Strophe fällt die von Dante vorangestellte reimlose Strophe (*stantia sine rithimis*, wie Boehmer mit Recht bessert); d. h. reimlos in sich, die Zeilen werden erst in der folgenden Strophe gebunden, die Reime sind, nach deutscher Weise gesprochen, Körner. Dante führt als Beleg der ungereimten Canzone ein Lied von Arnaut Daniel an, der sich dieser Form meist bedient (vgl. oben S. 312):

*Sim fos amors de joi donar tan larga.*

Die Strophe besteht aus acht Zeilen. Nachgeahmt hat diese Form, auch mit Beibehaltung der Reimklänge (wie im Provenzalischen bei Nachahmungen immer geschah), Bertran de Born in einem Sirventes, welches Dante 2, 2 citirt *Non posc mundar c' un cantar non esparja* [11]); und nach derselben Melodie gehen die Strophen *Car sai petit me met en razo larga* (Raynouard 5, 196) und die Strophe Ucs v. S. Circ *De vos me sui partitz mal focs vos arga* in H. Da Arnaut Daniel diese Art und Weise liebt, so werden wir sein Lied als das Original, das Sirventes Bertran's als die Nachahmung zu betrachten haben. Andere Beispiele von *coblas dissolutas*, wie die Leys d'amors sie nennen, habe ich im Jahrbuch für romanische Literatur 1, 177 gegeben.

Dante bemerkt, dass auch er die reimlose Strophe gebraucht, in der Canzone *Al poco giorno* (158). Diese schon oben besprochene Sextinenform unterscheidet sich jedoch von Arnaut Daniel's Liede wie von den ebenso gebauten dadurch, dass hier die Reimworte nicht Körner sind, sondern dieselben Worte wiederkehren, und zwar in der eigenthümlichen Verket-

---

[11]) Ueber die verschiedenen Fassungen der Anfangszeile vgl. dies Jahrbuch 2, 382.

tung, die das Wesen der Sextine ausmacht. Ebenso verhält es sich mit *Amor tu vedi* (164).

Die Gliederung der Strophe wird jedoch, wenigstens bei den Italienern, nicht allein aus der Reimstellung erkannt, sondern es muss mit dem Schluss der einzelnen Theile der Strophe auch ein Sinnesabschnitt zusammenfallen; wenigstens eine stärkere Interpunction wird verlangt [12]). Indessen mit voller Strenge wird dieser Grundsatz nicht durchgeführt: bei Dante selbst in den zweifellos echten Canzonen kommen folgende Abweichungen vor:

Uebergang des Sinnes von einem Stollen in den andern: nach dem Schluss des ersten Stollens keine stärkere Interpunction, sondern höchstens ein Komma. Fr. 90, Str. 3:

> vada con lei; chè quando va per via,
> Gitta ne' cor villani Amore un gelo.

Nochmals in der letzten Strophe:

> or t' ammonisco, per ch' io t' ho allevata
> per figliuola d' Amor giovane e piana,
> Che dove giugni tu di chi pregando.

Ebenso noch 104, Str. 4; 115, 2; 135, 3; 167, 5; 179, 2; 193, 5; 198, 1; 205, 2; von zweifelhaften und unechten 219, 3; 236, 1 (Fazio degli Uberti); 240, 1; 245, 1. 4; 251, 2; 290, 1. 2; 257, 4; von Cino 308, 6.

Uebergang vom zweiten Stollen in den Abgesang: der zweite Stollen schliesst nicht mit dem Satze oder mit einer stärkeren Interpunction ab. Hier müsste die Trennung noch schärfer sein, weil auch musikalisch ein grösserer Abschnitt mit der *diesis* eintritt. Daher sind die Fälle auch viel seltener. So Fratic. 198, Strophe 5:

---

[12]) Dante bemerkt das nicht ausdrücklich; es mochte ihm, der die begleitenden Melodien kannte, selbstverständlich erscheinen; wir aber, die nur nach dem Texte und ohne Hülfe der Melodie die Gliederung der Strophe zu erkennen haben, bedürfen eines solchen Kriteriums.

posciachè tal cerchio ne cinge,
che di lassù ne riga,
Colpa è della ragion, che nol castiga.

Und nochmals in der sechsten Strophe. Ferner 94, 1. 6; 175, 2; 193, 1. Von unsichern und unechten 219, 2; 295, 2. 5; 247, 1. 3 (Guinicelli); 308, 4.

Der Abschnitt nach dem Schlusse beider Stollen wird nicht beobachtet. Das kommt in einem nachweislich echten Gedichte nicht vor, wohl aber in der Cino gehörenden Canzone *Dacchè ti piace*, Str. 2 (245):

Tu conosci, signore, assai di certo
che me creasti atto
a servirti; ma non era io ancor morso
Quando di sotto il ciel vidi scoperto
lo volto, ond' io son catto;
di che gli spiritelli ferno corso
Ver Madonna a destrorso.

Ebenso mehrfach in desselben Canzone *L' alta virtù* (257), nämlich in Strophe 1, 2, 3 und 6, auch in der vierten und fünften wenigstens an einer Stelle, so dass schon aus diesem Grunde nicht an die Echtheit der Canzone zu denken ist.

Was bei den Stollen, sollte auch auf die *versus* seine Anwendung finden. Indess hier sind die Abweichungen viel häufiger als bei den Stollen: in *Donne ch' avete* (90) sind in allen Strophen die beiden Theile des Abgesangs durch keine stärkere Interpunction geschieden. Weitere Belege finden sich nicht.

Die Aufeinanderfolge der Verse muss in den entsprechenden Theilen einer Stanze dieselbe sein; namentlich bei verschiedenen Versmassen ist dies zu beobachten. Wenn z. B., sagt Dante (2, 12), in einem Stollen ein siebensilbiger Vers vorkommt, so muss er in dem andern Stollen dieselbe Stelle einnehmen. Ist etwa bei dreizeiligem Stollen die mittlere Zeile ein siebensilbiger Vers, so muss er auch im zweiten Stollen die mittlere Zeile sein, weil sonst die nothwendige Wiederholung der Melodie

nicht zutreffen würde. Was von den Stollen, das gilt auch von den *versus*, denn diese unterscheiden sich von jenen nur durch die Stellung innerhalb der Strophe.

Wir betrachten nun näher erst den Bau der Stollen in Dante's Canzonen. Aus weniger als drei Zeilen bildet er die Stollen niemals. Schon darin finden wir eine nicht unerhebliche Abweichung der italienischen von dem provenzalischen, französischen und deutschen Strophenbau. In den letzteren sind zweizeilige Stollen etwas ganz gewöhnliches, ja man kann sagen, für die ältere Zeit die Regel. Die älteren Strophen der Troubadours, Trouvères und Minnesänger haben verhältnissmässig geringen Umfang, 7—8 Zeilen ist ein sehr gewöhnlicher. Jenes hängt mit dem grösseren weiter angelegten Bau der italienischen Canzone zusammen: wie sie lange Verse liebt, so auch lange Strophen. Die tieferen Gedanken, die philosophischen Ideen, zu deren Trägern Dante die Canzone macht, bedurften einen weiteren Rahmen zu ihrer Entfaltung. Die älteren italienischen Lyriker aber haben auch zweizeilige Stollen. So Piero delle Vigne (Poeti 1, 39), wo das Strophengebäude die Form hat:

ab ab cddc.

Oder Inghilfredi Siciliano (1, 136) in dieser Form:

ab ab ccde.

Bei Odo delle Colonne (1, 197) dieselbe Form wie in dem zuerst angeführten; bei Guido delle Colonne mit Umkehrung der Reime in den Stollen (1, 194):

ab ba baccdee.

Jeder Vers des Stollen kann einen entsprechenden Reim in demselben Stollen haben oder im andern, die Verszahl mag gerade oder ungerade sein. Bei ungerader Zahl muss, wenn die Bindung innerhalb desselben Stollens erfolgen soll, ein Binnenreim vorhanden sein (2, 13). Einen Beleg dafür beim dreizeiligen Stollen bietet Dante nicht dar, auch andere Dichter nicht, wie überhaupt die Bindung in demselben Stollen sehr selten ist.

Die Aufeinanderfolge der Reime im dreizeiligen Stollen ist gewöhnlich:

ABC ABC.

So in der Canzone *Donna pietosa* Fratic. 104, und ebenso noch 80. 118. 167; nicht minder in dem Fragmente von sieben Zeilen S. 323, welche die beiden Stollen und die erste Zeile des Abgesangs umfassen:

sofferire : spera : sole
fuggire : altera : suole
disvole.

Mit Binnenreim in der dritten Zeile 115.

In allen diesen besteht der Stollen nur aus elfsilbigen Versen; in folgenden bildet ein siebensilbiger die Mitte des Stollen, die Reimordnung ist dieselbe: 94. 130. 175. 209; Formen, die um so weniger zu Bedenken Anlass geben, als er gerade diesen Fall (2, 12) ausdrücklich erwähnt. Ferner noch in zwei Cino gehörigen Canzonen: 233. 245.

Die dritte Stelle bei dreizeiligem Stollen nimmt der siebensilbige Vers in keiner echten Canzone ein, wie das in *La bella stella* (247 Guido Guinicelli), *Giovane donna* (242 Dante da Majano) und *L' altra virtù* (257 Cino) der Fall ist.

Bei den Provenzalen ist diese Art der Reimstellung nicht häufig im Vergleich zu der grossen Zahl von Strophen, die überhaupt von kürzerem Baue sind, und nur zweizeilige Stollen, drei- oder vierzeiligen Abgesang haben. Von Dichtern der guten Zeit hat diese Bildung kein einziger; nur bei Giraut Riquier, dem "letzten Troubadour", finden wir sie mehrfach: in Lied 27. 57. 59. 60. 61. 62. Ich will eine Strophe von ihm anführen, die auch, abgesehen vom verschiedenen Rhythmus, viel Aehnlichkeit mit der Canzonenform darbietet. 60, 13:

Toza, si m'ieu, tant m'agrada
la vostra plazen paria
qu'er m'es ops vostra valensa.
Elham dis: senher, ta fada

no suy quous pessatz que sia,
quar en als ai m'entendensa.
Toza, faitz hi gran falhensa,
tant a queus am ses falcia.
senher, tro en aquest dia
nous vi segon ma parvensa.
toza, falh vos conoyssensa?
senher, non, qui m'entendia.

Bei dem so späten und seltenen Vorkommen dieses Stollenbaues in der provenzalischen Poesie kann an eine directe Einwirkung auf die italienische, die ältere Beispiele dieser Art aufzuweisen hat (z. B. Piero delle Vigne 1, 44. 47. 51), nicht gedacht werden. Anders verhält es sich, wenn wir die deutsche Poesie ins Auge fassen. Zwar auch in ihr sind die zweizeiligen Stollen gewöhnlich in der Form ab ab die ältesten und üblichsten; aber die Erweiterung zum dreizeiligen Stollen begegnet doch schon frühe. So bei Walther in dem schönen Liede *Sô die bluomen ûz dem grase dringent* und dem bei Lachmann darauf folgenden *Aller werdekeit ein füegerinne* (46, 32). Vgl. Pfeiffer's Germania 2, 287. Dass diesem Ineinanderschieben der sich suchenden Reime deutscher Einfluss zu Grunde liegt, geht aus der in der deutschen Poesie noch bedeutend gesteigerten Art desselben hervor; man findet bis zu zehn Reimpaaren die Stollen so gefügt: vgl. Germania 2, 288.

Die Reimordnung erleidet eine Veränderung: am häufigsten wechseln die beiden ersten Reime ihre Stelle innerhalb der Stollen. Statt

ABC ABC

wird die Formel

ABC BAC.

Dies ist der Fall in der Canzone *Voi che intendendo* 179, und der unsicheren 219. Die musikalische Gleichheit wird dadurch nicht beeinträchtigt, so lange die wechselnden Verse dasselbe Mass haben: daher erwähnt Dante diesen Fall nicht,

er sieht ihn nicht als zu duldende Freiheit, sondern als selbstverständlich an. Seltener ist die Umstellung der beiden letzten Reime:

ABC ACB.

Diese hat Dante bei einem Siebensilbler als mittlere Zeile in *Quantunque volte* 123. Die Umstellung ist deshalb ungewöhnlicher, weil es natürlich ist, die gleichgebauten Strophentheile mit gleichen Reimen schliessen zu lassen.

In der deutschen Poesie ist diese Umkehr der Reime in den Stollen etwas sehr Seltenes. Ich weiss nur ein genau entsprechendes Beispiel anzuführen. Eine Strophenform Bruder Wernher's bei Hagen 2, 232 a, in der die Stollen folgende Reime haben:

sî: tuot: schamen.
behuot: bî: namen,

d. h. ABC | BAC; vgl. Germania 2, 290. Um so beliebter ist die Umkehr der Stollenreime bei den Provenzalen, allerdings nicht beim dreizeiligen Stollen mit drei Reimen, wohl aber beim zweizeiligen, und hier kann man sie geradezu als das herrschende bezeichnen. In der achtzeiligen Strophe stellt das Schema ab | ba | ccdd, oder im Abgesang eine andere Formel, den Grundtypus der meisten provenzalischen Strophen dar [18]). Hier macht sich also deutscher und provenzalischer Einfluss zugleich geltend: jener in der Verkettung dreier Reimpaare, dieser in der Umkehr der Reimstellung.

Der Stollen ist vierzeilig: hier kommt eine der dreifachen Bildung analoge Stellung

ABCD ABCD,

wie wir sie in deutschen Liedern finden, bei Dante nicht vor,

---

[18]) Vgl. allein aus dem ersten Bande von Mahn's Werken der Troubadours folgende Lieder, die diese Form haben: 1, 16. 145. 150. 222. 226. 229. 231. 232. 235. 238. 338. 341. 343. 347. 352. 356.

wohl aber kennen sie ältere Dichter, so Piero delle Vigne 1, 41. Friedrich II. 1, 54. Ruggerone da Palermo 1, 119. Messer Polo 1, 132. Vgl. noch 1, 148. 171. 205; 2, 73.

Bei Dante kommen folgende Bildungen vierzeiligen Stollens vor:

1. Drei Reime, der eine Reim wird verdoppelt, also eine Erweiterung des dreizeiligen Stollens. Der mittlere Reim wird wiederholt. Also statt

ABC ABC

die Formel

ABBC ABBC;

so sind gebaut die Stollen in der Canzone *Amor che nella mente* (182); ferner 90, und in der unechten (von Fazio degli Uberti) 236. Derselbe Fall, aber mit einem siebensilbigen Verse statt eines elfsilbigen: der zweite Vers des Stollen ist siebensilbig in *Amor che muovi* 171; der dritte Vers in *Così nel mio* 135, und in den unsichern 295 und 322, wo die dritte Zeile des ersten Stollen fehlt und eine Lücke anzunehmen ist. Zwei siebensilbige Verse bilden den verdoppelten Reim in der Canzone *Tre donne* 205.

Wie diese Formel erweitert ist aus ABC ABC, so finden wir auch eine Erweiterung der Umkehrformel

ABC BAC,

indem wiederum der mittlere Reim verdoppelt wird, also

ABBC BAAC.

Unter den sicher echten Liedern hat diese Form nur eines, wobei die zweite wie die vierte Reimzeile der Stollen siebensilbig sind, nämlich *Le dolci rime* 186, und von unechten *Folli pensieri* 308, wo die dritte Stollenzeile immer siebensilbig, und bei lauter Endecasillaben eine wahrscheinlich Guido Cavalcanti gehörende Canzone 253.

In der Verdoppelung des auf die erste Zeile folgenden Reimes erblicke ich wiederum provenzalischen Einfluss. Nehmen

wir z. B. folgendes unter Arnaut Daniel's Namen überliefertes Lied [14]) (Mahn, Gedichte 435):

Era sabrai s' a ges de cortezia,
donna, en vos e si temes peccat;
pos que merces m' a del tot oblidat,
sim socorres, er vos enseinhamentz,
e pos en als, donn', es tan conoissenz,
conoscaz doncs qe mal vos estaria
s' entre totz temps non trobaria e vos
qalqe ben fait o qalqe bel respos.

Die Strophe ist untheilbar, aber die Bildung der ersten Hälfte (1—4) ist genau die eines Stollens nach Art der erwähnten Canzonen, auch der Anschluss des zweiten Theiles durch denselben Reim ist wie im Italienischen, nicht minder das Reimpaar am Schluss. Verdoppeln wir den ersten Theil, d. h. findet musikalische Wiederholung desselben statt, so erhalten wir als Stollen

ABBC ABBC,

und der Abgesang beginnt mit C als Uebergangsreim und schliesst mit DD. Bedenken wir Dante's Vertrautheit mit der Poesie der Troubadours, so werden wir die Verwandtschaft dieser Strophenform mit italienischen Canzonenstanzen nicht verkennen können. Vgl. noch Mahn, Gedichte 480. 554. 610. 611. 621. 633. 656. 676. 719. 756. 788. 804. 826. 832. 841. 849. 852. 875. 935. 1014. 1067, wo überall die Strophe mit der Reimstellung ABBC beginnt.

Der vierzeilige Stollen kann aber auch nur aus zwei Reimen bestehen, indem jeder Reim dann viermal wiederkehrt. Die Formel ist

ABBA ABBA,

und in dieser, nicht in der regelmässig sich ablösenden ABAB ABAB kommt der Stollen bei Dante vor. So in der Strophe

---

[14]) Es gehört vielmehr Guiraudo lo Ros.

*Si lungamente* 114; ausserdem in *L' uom che conosce* 251, von Cino, wo der dritte Vers jedes Stollen siebensilbig ist. Wie die vorhergehende Form, so ist auch diese aus dem Anschluss an provenzalische Kunstformen abzuleiten: der Stollen ist hier wie dort durch Verdoppelung der Reimstellung entstanden, die bei den Provenzalen die allerhäufigste (wir dürfen sagen, bei der Hälfte sämmtlicher Lieder) am Anfang der Strophe ist: vgl. Germania 2, 290.

Auch hier kann wie in den früheren Fällen eine Umkehr der Reime stattfinden: statt ABBA ABBA steht dann

ABBA BAAB.

Dies ist der Fall in der Dante untergeschobenen Canzone *Per che nel tempo rio* 240, von Cino.

Ueber mehr als vier Zeilen erstreckt sich der Stollen selten: fünf Zeilen hat Dante nur einmal in einer aus dem oben erwähnten vierreimigen Schema

ABCD ABCD

durch Wiederholung des zweiten Reimwortes entstandenen Form

ABBCD ABBCD,

die aber durch Umkehr der mittleren Reime geworden ist

ABBCD ACCBD,

in der Canzone *Doglia mi reca* 198, wobei die dritte Zeile immer ein siebensilbiger Vers ist.

Einen sechszeiligen Stollen hat *Poscia che Amor* 193; das zu Grunde liegende Schema ist auch hier

ABCD ABCD.

Der zweite Reim ist verdoppelt, ausserdem hat die zweite Zeile Inreim erhalten und ein fünfsilbiger Vers, der mit dem Inreim und der ersten Zeile reimt, ist eingeschoben, also

AAaBBCD AAaBBCD.

Eine aus der vierzeiligen Form entstandene Strophenbildung zeigt die Canzone *Non spero* 290, von Cino, wo das Grundschema der Stollen ist

ABCD ABCD,

in B ist ein Binnenreim eingefügt, ebenso in D, die Binnenreime sind mit dem Schluss der vorhergehenden Zeile gebunden, C ist fünfsilbig: die Form der Stollen ist demnach

AaBCcD AaBCcD.

Wenn in demselben Stollen alle Reime mit einander gebunden werden, so können im zweiten Stollen entweder dieselben Reime bleiben, oder lauter neue oder theilweise neue eintreten (2, 13). Dieselben Reime bleiben in der Form der Stollen ABBA ABBA (114), und in der Umkehrform ABBA BAAB (240), und mehrfach bei älteren Dichtern, Poeti 1, 185. 1, 456. 2, 45. Ein Eintreten neuer Reime im zweiten Stollen kann ich aus Dante nicht belegen, doch durch ein Beispiel von Onesto Bolognese, Poeti 2, 136. Von einem theilweisen Eintreten neuer Reime ist mir kein Beispiel bekannt.

Es führt sich somit die Mannichfaltigkeit auf einfache Grundformen zurück, auf welche die provenzalische wie die deutsche Poesie von Einfluss gewesen ist.

Wir gehen zur Betrachtung des Abgesanges und seines Verhältnisses zu den Stollen über. Hier ist zunächst eine von Dante selbst als "schöne Verknüpfung der Strophe" (2, 13) bezeichnete Gewohnheit zu nennen, den ersten Reim des Abgesanges an den letzten des Stollen anzuknüpfen. Von diesem Gebrauche weicht Dante in den sicher echten Canzonen höchst selten ab: ich bemerke die Stanze *Sì lungamente* 114 [15]). Ausserdem kommt es vor in den ihm fälschlich beigelegten *Perchè nel tempo* 240, *L' uom che conosce* 251, *Non spero* 290, sämmtlich von Cino, und *Io non pensava* 253, von Guido Cavalcanti. Gewöhnlich wird dieser Anknüpfungsreim im Abgesange nicht weiter gebunden, sondern steht innerhalb desselben als Waise da.

[15]) Doch vertritt hier der Binnenreim in der ersten Zeile des Abgesanges die Anlehnung; vgl. oben.

Das Anlehnen des ersten Reimes des Abgesanges an den Schlussreim des Stollen kennen auch die Provenzalen: so Jaufre Rudel, einer der ältesten Troubadours, in folgender Strophe (Mahn, Gedichte 88):

Qand lo rossignols el foillos,
dona d'amor en qier en pren,
En mon son chant jauzen jojos
e remira sa par soven
Eil riu son clar eill prat son gen,
pel novel deport que reigna
m' en ven al cors grans jois jazer.

Oder beim zehnsilbigen Verse: Mahn 1, 339 bei Folquet de Marseille:

Per joy d'amor e de fis amadors
e de finas amairitz ses enjan
Comens chanso que nulhs autres pascors
ni nulhs estius no mi ten pro ni dan,
Mas d'un ric joy quem te guay e prezan
fis sobrels fis e valens sobrels bos
quem fai estar jauzen et amoros.

Hier haben wir auch, um es gleich zu bemerken, die andere vorherrschende Eigenthümlichkeit des italienischen Abgesangs, das Reimpaar am Schlusse. Man vergleiche noch Mahn, Gedichte 76. 409. 453. Guiraut Riquier 36. Oder auch in den Stollen die üblichere Reimstellung AB BA: so Raynouard 4, 329, wo die Reimordnung AB BA ACC, und in längerer Form (Mahn, Gedichte 398) AB BA ACCDDEE, oder (Mahn, Gedichte 668) AB BA ACDCDD.

Noch grösser ist die Aehnlichkeit bei dreizeiligem Stollen, wie in folgender Strophe Guiraut's de Borneil (Mahn 1, 209):

Mas des que seguem tuit un ban,
e chascus vol esser grazitz,
qui mais pot plus si' afortitz;
Qu' aissi sapchan que venceran,
e sels ajudon que noi van

per que dieus sia mielhs servitz;
Per so ditz
qu' usquecx abney so qu' el mon plus li platz,
el segua nutz, qu' el sai venc despulhatz.

Also dreizeilige Stollen mit Umkehr der Reime, Anlehnung des Abgesanges an den Schlussreim des Stollen, Schluss des Abgesanges mit einem Reimpaar — alles beliebte Züge der italienischen Canzone, bei einem Troubadour, den Dante sehr wohl kannte und hochstellte. Derselbe Fall in längerem Abgesange bei Peire Vidal (3), wo die Form ist

AAB BBA ACCDD.

Auch das kommt vor, wie bei den Italienern, dass der Uebergangsreim innerhalb des Abgesangs anderweitig gebunden wird. So bei Peire Cardenal (Mahn, Gedichte 517) in der Form

AB AB BCCB,

oder Mahn, Gedichte 695:

AB AB BCCCB,

oder 468:

AB AB BBCCDD.

Der viel üblichere Fall aber ist, dass bei der Anknüpfung des Abgesanges in demselben gar keine neuen Reime eintreten, sondern die Reime der Stollen sich fortsetzen. In der siebenzeiligen Strophe die Form

AB AB BAB,

Mahn 1, 288. Gedichte 74. 491. Raynouard 5, 281. 359 4, 38.

Oder

AB AB BBA,

Mahn 1, 297.

In mehrzeiligen Strophen:

AB AB BAAB,

Gedichte 557, oder

AB AB BBAB,

Gedichte 711.

AB AB BAABB.

Gedichte 543.

Bei dreizeiligem Stollen: Guiraut Riquier 27. 60:

ABC ABC CBBCCB.

Diese letztere Art findet sich nun auch bei den deutschen Minnesingern, hier aber nur unter dem Einflusse französischer Poesie: ein Anreimen des Abgesangs an den Stollen, ohne dass der Uebergangsreim anderweitig im Abgesange gebunden würde, ist bei den Deutschen etwas sehr Seltenes. Es kommt vereinzelt vor, wenn der Schlussreim der Stollen zum Inreim der ersten Zeile des Abgesangs gemacht wird, wie bei Ulrich von Wintersteten (m. Liederdichter 38, 316), wo der Stollen schliesst:

dâ lit nu der rîfe kalt,

und der Abgesang beginnt:

Ich wird alt von selken dingen.

Hier haben wir also entschieden wieder einen Zug der italienischen Poesie, der den Provenzalen entlehnt ist.

Eine andere Eigenthümlichkeit des italienischen Abgesanges, die Dante gleichfalls erwähnt, ist die schon oben angedeutete, denselben mit einem Reimpaar schliessen zu lassen. Die Paarung der Reime im Abgesange lieben gleichmässig die deutsche wie die provenzalische und altfranzösische Lyrik: in der einfachen Bildung der achtzeiligen Strophe ist die gewöhnliche Form AB AB (oder im Provenzalischen häufiger AB BA) für die Stollen, und CCDD für den Abgesang. Auch eine Reihe von Reimpaaren findet sich im Abgesang. Das Princip ist an sich ein so einfaches und naturgemässes, dass wir dafür eine Entlehnung nicht in Anspruch zu nehmen brauchen.

Von Dante's Canzonen bilden nur ein paar eine Ausnahme von dieser Regel: *Amor che muovi* 171, und *Poscia che Amor* 193. Unter den unechten: *Oimè lasso* 233 und *L' alta speranza* 255, von Cino, und *Io non pensava*, von G. Cavalcanti, 253.

In den Stollen dagegen ist ein Reimpaar am Schluss zu vermeiden, denn so sind zu verstehen die Worte *in pedibus vero cavendum est* (2, 13); auch kommt dieser Fall wirklich nicht vor.

Im Uebrigen bemerkt Dante, dass sowohl in den Stollen als im Abgesang jede gewünschte Freiheit der Reimstellung erlaubt sei. In Bezug auf die Stollen haben wir die vorkommenden Fälle schon untersucht; sehen wir, wie es sich mit dem Abgesange verhält.

I. Der Abgesang beginnt mit dem Uebergangsreim, und schliesst mit einem Reimpaare.

1. Der Uebergangsreim ist nicht anderweitig im Abgesange gebunden.

a) Die dazwischen stehenden Verse bilden Reimpaare. So Fratic. 135, und in den unsichern und unechten, Kanneg. (2. Ausg.) 115, Fratic. 247. 308. 322. 332. Zwischen das erste Reimpaar wird ein den letzten Reim wiederholender Vers eingeschoben: 94. Zwischen das vorletzte Reimpaar wird ein das vorhergehende Reimpaar wiederholender Vers eingeschoben: 205. Das vorletzte Reimpaar ist zu dreifachem Reime erweitert und vor demselben der letzte Reim nochmals wiederholt: 198. Die Wiederholung des letzten Reimes, aber bei nicht verdreifachtem vorhergehendem Reime, auch in den unechten Canzonen 242. 257.

b) Die dazwischen stehenden Verse haben verschlungene Reime: so 80. 123. 167. 179, und in der dreisprachigen Canzone 219. Dieselbe Form, aber der in der Mitte stehende Reim wird vor dem Schlussreimpaar nochmals wiederholt

CDEeDEFF 118.

c) Verbindung von gepaarter und verschlungener Reimform.

Das Reimpaar geht der Kreuzform voraus:

CDdEFfEGG 209.

Das Reimpaar folgt nach: so in der unechten Canzone, die Fazio degli Uberti gehört, Fr. 236:

CDEeDFfGG.

Derselbe Fall, aber zwischen das Reimpaar ein den vorhergehenden Reim wiederholender eingeschoben:

CDEeDFDFGG 182.

Zwei Reimpaare, von denen das erste sich an den vorausgehenden Reim anschliesst, und auf welche ein den mittleren Reim des Kreuzes wiederholender Reim folgt:

CDEeDDdFfEGG 186.

d) Die dazwischen stehenden Verse bilden überschlagende Reime. Bei Dante kommt das in keiner echten Canzone vor; es findet sich bei Cino in *Dacchè ti piace* 245:

cDEDeFF.

2. Der Uebergangsreim wird anderweitig gebunden.

a) Im Uebrigen besteht der Abgesang aus Reimpaaren, von von denen das erste mit dem Schlusse reimt:

CDdEeCDD 104.

Derselbe Fall, nur ein das letzte Reimpaar wiederholender Reim eingefügt:

CDdECDDEE 130.

Ebenso in *Morte poich' io* 115, was Boehmer nicht beachtet hat, der S. 48 hier einen einzeiligen Anhang, gereimt auf den letzten Wendenvers, finden will. Vielmehr ist der Bau CDDECDDEE, untheilbarer Abgesang.

b) Gekreuzte Reimstellung, aber durch den wiederholten Uebergangsreim unterbrochen, und vorher ein Reimpaar, das zu einfachem Reime modificirt ist:

CDDECDDEFF 175.

Genau derselbe Fall in der Canzone auf Heinrich's VII. Tod:

CDdEDCDEFF 295.

II. Kein Uebergangsreim, aber Reimpaar am Schlusse; doch bildet der Binnenreim der ersten Zeile einen Uebergang: gekreuzte Reimstellung:

CDdCEE 114.

So ist wahrscheinlich, nach der Interpunction, der von Boehmer als zweitheilig gefasste Abgesang zu betrachten:

CDDCEE 90,

nur dass hier C Uebergangsreim ist. Gepaarte Reimstellung, also wo lauter Reimpaare den Abgesang bilden, kommt in keiner echten Canzone vor; wohl aber bei Cino:

CcDdeE 240.

Jeder Reim wird mit dem Inreim der nächsten Zeile gebunden, die Schlüsse der Verse mit Ausnahme der letzten beiden sind ungepaart; auch das kommt nur in einer unechten, Cino gehörigen Strophe vor:

CcDdEeFF 251.

Ueberschlagende Reime: ebenfalls bei Cino; die zweite Zeile hat Binnenreim:

EeFefFEFefF 290.

III. Uebergangsreim, aber kein Reimpaar am Schlusse. Den Schluss bilden überschlagende Reime, voraus geht ein Reimpaar:

CDdEFeF 171.

Ebenso in der Cino gehörigen Canzone *Oimè lasso:*

cddEFeF 233.

Den Schluss bilden gekreuzte Reime, voraus geht ein Reimpaar:

DEeFGgF 193.

Kein Uebergangsreim und kein Schlussreim kommt bei Dante nicht vor.

In allen bisherigen Fällen war der erste Theil der Strophe theilbar, der zweite untheilbar. Das Umgekehrte, dass die Strophe eine Stirn hat und zwei *versus*, kommt bei Dante selten vor.

Er citirt eine verlorene Canzone mit dem Anfang *Traggemi della mente* (2, 11). Die Stirn war hier vierzeilig und bestand aus drei Endecasillaben und einem Siebensilbler. Die Form war demnach unzweifelhaft

ABbC [16]),

die Hälften des zweiten Theiles mögen etwa die Form CdDCeE gehabt haben. Ein anderer Fall begegnet in der Canzone (Cino's) *L' alta speranza* (255), wo die Stirn ABBA, die beiden Versus CdCDcD, also mit Umkehr der Reime.

Den Fall untheilbarer vorderer und theilbarer hinterer Hälfte kennt die provenzalische Poesie ebenfalls. Z. B. Mahn, Gedichte 425:

ABCD EF FE,

d. h. umgekehrte Reimfolge in den Versus, wie sie auch in den Stollen die herrschende ist. Die Zahl der Silben beider Theile ist hier gleich. Oder 575:

AABC DDE CCB.

Und mit Uebergangsreim nach italienischer Weise, 553:

AABAC CD DC.

Nicht minder kennt vereinzelt solchen Bau die deutsche Poesie; man pflegt dann zu sagen, dass der Abgesang vorausgehe und die Stollen nachfolgen. Indess ist dergleichen mehr bei dem Spruche als im Liede üblich, und da unter den Spruchformen viele entschieden untheilbar sind, so können auch diese dazu gerechnet werden.

Der letzte Fall endlich, dass die Strophe in beiden Theilen sich halbiren lässt, kommt vielleicht bei Dante in der Canzone *Donne che avete* 90 vor, wo jeder Stollen vierzeilig (ABBC), jeder Versus dreizeilig ist (CDD : CEE). Von unechten Canzonen in *Non spero* von Cino (290), wo ein Vers im *versus*

---

16) Boehmer nimmt S. 43 AbBC an; allein das Nachfolgen des kürzeren Verses ist bei Dante Regel.

Inreim hat. Umkehr der Reime in den Stollen in *Io non pensava* von Cavalcanti (253), wo die Stollen

ABBC BAAC,

die Versus haben die Form

DeD FeF.

Dante bemerkt (2, 13), dass in den Versus von dem Gesetze der völligen Harmonie mit Rücksicht auf den Uebergangsreim und den beliebten Reimpaarschluss einige Abweichungen gestattet seien. Indess kommt ein derartiger Fall bei ihm nicht vor, auch in den unechten Canzonen nicht. Es kann sich das nur auf die Stellung der Reime beziehen, nicht auf die verschiedenen Versarten; hierin muss Gleichheit sein wegen der begleitenden Melodie. So könnte bei lauter elfsilbigen Versen im Abgesang die Stellung der Reime der beiden Hälften statt

DDE : FFE

sein

CDE : FFE,

oder statt

CDE : CDE

sein

CDE : DEE,

um in jenem Falle die Anknüpfung an den ersten Theil der Strophe, in diesem ausser der Anknüpfung das Reimpaar am Schlusse zu gewinnen. Der Art ist eine Canzone von Guido Cavalcanti (Poeti 2, 324), deren Bau ist:

AbC AbC DdE : DeE.

Auch bei den Provenzalen und Deutschen ist die doppelte Theilung beider Strophenhälften etwas häufiges. Am allereinfachsten in der achtzeiligen Form ABABCCDD oder ABBA CDCD, und erweitert:

ABA BAB CDCD CDCD Mahn, Gedichte 514.

AA BB CD CD 674.

AB BB CCD EED 671.

AB BA CA CA 715.

Beispiele von Zweitheiligkeit des Abgesangs im Deutschen s. Germania 2, 295. Auch hier am einfachsten, in der achtzeiligen Strophe, aber auch in kunstvollern, wie bei Walther 11, 6:

AAB CCB DEF DEF.

Was die Verwendung siebensilbiger Verse betrifft, so haben wir über das numerische Verhältniss schon gesprochen. Wir betrachten sie nun in Bezug auf ihre Stellung in der Strophe.

In gepaarter Stellung folgt der kürzere Vers nach:

Bb (d. h. zweiter Reim der Strophe): 135. 193, und in den unsicheren 295. 308. 322.

Cc: in der unechten Canzone 308, zwischen Stollen und Abgesang.

Dd: 114. 130. 135. 171. 209, und unsicher 295, unecht 247 (Guinicelli).

Ee: 193, und unecht 242 (Dante da Majano), 257, Cino.

Ff: 94. 198, und unecht 236 (Fazio degli Uberti).

Mehrere Paare nach einander:

CcDd in der unechten Canzone *Perchè nel tempo* 240 (Cino).

DdEe: 104. 205, und in der unsichern Canzone, Kannegiesser (2. Ausg.) S. 115.

DdFf: 186, und von einander getrennt in dem unsichern Fragmente 322, und der unechten Canzone 308.

Der kürzere Vers geht voraus nur in den Stollen: bB (im zweiten Stollen aA) 186, und ohne solche Umkehr 171. Am Schluss der Strophe nur in zwei unechten Canzonen (Cino's) 240. 290.

Bei gekreuzter Reimform bildet der siebensilbige den zweiten Vers des mittleren Paares, also wiederum nachfolgend

DEeD: 80. 118. 123. 167. 182. 186. 193,

und in den unechten und unsicheren 219. 236.

FFfE 209.

Bei überschlagender Reimform: der dritte Vers ist siebensilbig, also wieder dem längeren Verse nachfolgend:

EFeF 171, und unecht 233 (Cino).

Der vierte Vers ist der siebensilbige: nicht bei Dante vorkommend, wohl aber ein paarmal bei Cino:

DEDe 245.

FEFe 290.

Zwei siebensilbige Verse unmittelbar auf einander folgend: alsdann reimen sie bei Dante gepaart. Im Stollen 205, und im Abgesang 198. Weder kommt es vor, dass in überschlagender Reimstellung zwei siebensilbige Verse auf einander folgen, wie bei Cino (290)

EFefF,

noch dass zwei auf einander reimenden siebensilbigen noch ein siebensilbiger Vers vorausgeht, wie bei demselben (233).

Eine Verwandtschaft des Abgesanges mit den Stollen, wie die deutsche Poesie sie ganz besonders liebt, kennt die Canzone nur bei einfacheren Formen. So Fr. 135, wo die Stollen die Form

ABbC

haben, der Abgesang

CDdEE,

d. h. der Abgesang ist gleich dem Stollen mit einem Zusatz am Schlusse. Vgl. entsprechende Fälle aus deutschen Lyrikern: Germania 2, 293 fg. Bei längerer Gestalt des Abgesangs:

Stollen: ABbC
Abgesang: CDdE CDDEFF,

in der Canzone auf Heinrich's VII. Tod (295). Der Abgesang gleich dem doppelten Stollen und einem Zusatz 322:

Stollen: ABbC
Abgesang: CDdE EFfGG.

Was die Zahl der in einer Strophe verwendeten Reime betrifft, so erwähnt Dante die einreimige Strophe unter denen, bei welchen von einem Verhältniss der Reime in Bezug auf ihre

Stellung nicht die Rede sein kann. Er selbst hat aber die einreimige Strophe nicht angewendet: bei den Provenzalen kommt sie nicht selten vor, vgl. Jahrbuch für romanische Literatur 1, 172. Die mindeste Zahl von Reimen, die bei Dante vorkommen, sind fünf: vier hat die Cino gehörige Canzone *L' alta speranza* 255. Fünf, wovon drei in den Stollen, zwei und der Uebergangsreim im Abgesang: 90. 104. 115. 130. 135, und in den unechten 247, Guido Guinicelli, 242 Dante da Majano, 257 Cino. Bei anderer Vertheilung zwei in den Stollen, drei im Abgesange 114, und bei Cino 240. Sechs Reime, wovon drei in den Stollen, drei und der Uebergangsreim im Abgesang: 80. 94. 118. 123. 167. 171. 175. 179, und in den unsichern 219. Kannegiesser 115, und den unechten 233. 245. 295. Bei derselben Vertheilung, aber ohne Uebergangsreim in der Cavalcanti gehörigen Canzone 253. Zwei in den Stollen, vier im Abgesang kommt in echten Canzonen nicht vor: wohl aber bei Cino 251, der auch vier in den Stollen, zwei im Abgesang hat (290).

Sieben Reime: drei in den Stollen, vier und der Uebergangsreim im Abgesang: 182. 186. 205. 209, ferner in dem Fragmente 322, und den unechten Canzonen 236. 308. Vier in den Stollen, drei und der Uebergangsreim im Abgesang: 193.

Acht Reime ist das höchste, was vorkommt: davon vier in den Stollen, vier und der Uebergangsreim im Abgesang: 198.

Es ist ferner zu betrachten, wie oft ein und derselbe Reimklang in einer Strophe wiederkehrt:

Zweifacher Reim, und zwar ein Reim steht zweifach: 115, in den Stollen, und ebenso bei Cino 290.

Zwei Reime stehen zweifach: 130, in den Stollen, und ebenso bei Guinicelli 247. Beide Paare im Abgesang 186.

Drei Reime zweifach: einer in den Stollen, zwei im Abgesang: 135. 198, und in der Canzone auf Heinrich's VII. Tod 295. Alle drei im Abgesang: 114. 193, ferner bei Cino 240.

257 und Dante da Majano 242. Einmal auch das Umgekehrte, zwei in den Stollen, und einer im Abgesang: 104.

Vier Reime zweifach: zwei in den Stollen und zwei im Abgesang; 94. 118. 175. Einer in den Stollen, drei im Abgesang: 171. 205, und bei Cavalcanti 253.

Fünf Reime: zwei in den Stollen, drei im Abgesang 80. 123. 167. 179, in den unsicheren 219 und Kannegiesser 115, und den unechten (von Cino) 233. 245. Einer in den Stollen, vier im Abgesange in dem Fragment 322, und den Canzonen *Io miro i crespi* 236, von Fazio degli Uberti, und *Folli pensieri* 308. Fünf im Abgesange, wovon vier Binnenreime, bei Cino, 251.

Sechs Reime zweifach: zwei in den Stollen, vier im Abgesange: 209.

Dreifache Reimwiederholung. Ein Reim dreifach, und zwar im Abgesang: 94. 115. 118. 130. 182. 205, ferner bei Cino 257 und Dante da Majano 242.

Zwei Reime dreifach, und zwar in den Stollen (durch Umkehr der Stellung) bei Cino 253.

Drei Reime dreifach: zwei in den Stollen (durch Umkehr) und einer im Abgesang 186.

Vier Reime dreifach: zwei in den Stollen (Umkehr), zwei im Abgesang: 198.

Vierfache Wiederholung eines Reimes und zwar in den Stollen: 90. 135. 171. 182. 193. 205, in dem Fragment 322, und den unechten Canzonen 236 (von Fazio degli Uberti) und 308. Im Abgesang 104. 130. 175. 186.

Vierfache Wiederholung zweier Reime, und zwar in den Stollen: 114. In diesem Falle ist kein Uebergangsreim. Derselbe Fall bei Cino 240. 251. 290, in letzterem Liede Binnenreime. Beide im Abgesang nur in der unechten Canzone 247 (von Guinicelli). Einer in den Stollen, einer im Abgesang 115,

mit Inreimen, ohne solche in der Canzone auf Heinrich's VII. Tod 295.

Fünffache Wiederholung eines Reimes, und zwar im Abgesang, einmal als Inreim, bei Cino (290).

Sechsfache Wiederholung eines Reimes, und zwar in den Stollen (zweimal als Inreim) 193. Dasselbe bei zwei Reimen im Abgesange (bei dem einen Reime zweimal als Inreim) in einer Canzone Cino's, 290.

In der Regel pflegt der Reim innerhalb derselben Strophe abzuschliessen und nicht in die folgende hinüberzugehen. Indess kennt Dante auch den aus den provenzalischen und deutschen Dichtern bekannten Gebrauch, einen oder mehrere Reime erst in der folgenden Strophe zu binden. Er erwähnt namentlich einen Dichter, Giotto von Mantua, der in allen seinen Canzonen immer einen Vers unbegleitet liess, den er "Schlüssel" nannte und erst in der folgenden Strophe band (2, 13). Aus Dante's eigenen Gedichten lässt sich kein Beispiel nachweisen, auch in den ihm mit Unrecht beigelegten Canzonen kommt es nicht vor. Bei den älteren italienischen Lyrikern, unter denen aber Giotto noch nicht sich zu befinden scheint, ist der Gebrauch von "Körnern" nicht ganz selten. So bei Inghilfredi, Poeti 1, 148, und bei Lotto di Ser Dato 1, 397, die letzte Zeile jeder Strophe; bei Bartolomeo Maconi 1, 165 die vorletzte [17]), bei Amorozzo da Firenze (2, 79) die Anfangszeile des Abgesangs. Provenzalische Beispiele habe ich im Jahrbuch 1, 176 gegeben; von den ganz aus solchen Reimen bestehenden Strophen war oben bereits die Rede.

Die Durchführung der Reime durch alle Theile der Strophen über die Diesis hinüber erwähnt Dante gleichfalls (2, 13); sie kommt aber in keinem seiner Lieder vor. Vielmehr beobachtet

---

[17]) In Strophe 7 ist *noiare* statt *noia*, in der vierten vielleicht *umiliare* zu lesen.

er das Gesetz, dass mit Ausnahme des Anknüpfungsreimes die andern im Abgesange auftretenden Reime andere sind als in den Stollen. Die älteren Dichter aber lassen zuweilen die Reime hindurchgehen (Poeti 1, 66. 75) und schliessen sich damit dem bei den Provenzalen herrschenden Gebrauche an, dessen wir schon bei der Anknüpfung des Abgesangs an den Stollen gedachten.

Die Durchführung der Reime durch alle Strophen eines Liedes kennt Dante weder in der Praxis, noch erwähnt er sie in seiner Theorie. Sie mag seiner Zeit schon unzulässig erschienen sein; bei den älteren Lyrikern, die noch unmittelbarer unter dem Einfluss der Troubadours stehen, ist sie nicht selten.

Hinsichtlich der Behandlung des Reimes bemerkt Dante (2, 9), dass er davon nicht speciell bei der Canzone handle, da sie nicht der Kunst derselben eigenthümlich sei. Doch macht er in seinem Schlusscapitel (2, 13) einige den Reim der Canzone insbesondere betreffende Bemerkungen. Die erste bezieht sich auf zu häufige Wiederholung desselben Reimes, wenn sie nicht mit Absicht geschehe, um etwas noch nicht Dagewesenes zu schaffen. Als Beispiel der letzteren Art führt Dante seine eigene Canzone *Amor tu vedi* (164) an, welche in allen Strophen dieselben Reimworte, ja eines bis zu sechs mal in einer Strophe, wiederholt (vgl. oben). Nach diesem Beispiele kann es scheinen, als beziehe sich die Wiederholung nur auf die Wiederkehr desselben Reimwortes. Allein diese wird der Dichter überhaupt für unstatthaft gehalten haben, wenn es eben nicht in besonderer Absicht geschah. Solche Absicht ist auch bei der Canzone *Io son venuto* (167), in welcher das Schlussreimpaar jeder Strophe dasselbe Reimwort wiederholt, welches sonst reimlos sein würde. Unter den sechs Reimwörtern, die hier angewendet werden, sind drei dieselben wie in der Canzone *Amor tu vedi:* ist solche Armuth wohl Dante zuzutrauen? [18])

[18]) Es liegen auch andere Bedenken gegen die Echtheit der Canzone vor.

Da Dante hier nur die *nimia repercussio* tadelt, so liegt darin das Zugeständniss, dass denselben Reimklang zu wiederholen, wenn es mit Mass geschieht, nicht unerlaubt sei. Die Häufung des Reimes in derselben Strophe ist nicht darunter begriffen, denn bis zu sechsfacher Steigerung finden wir sie bei Dante selbst. Er meint vielmehr, man dürfe nicht in verschiedenen Strophen eines Liedes und noch weniger in einer Strophe, wenn es nicht regelmässige Wiederholung ist, dieselben Reimklänge zu oft anwenden, weil dadurch eine Reimarmuth entsteht. Bei den älteren Dichtern finden wir diese Regel häufig vernachlässigt. So kommt bei Piero delle Vigne (Poeti 1, 46) der Reim *ere* in zwei auf einander folgenden Strophen viermal an derselben Stelle vor. Bei Ruggerone da Palermo (1, 119) ebenfalls der Reim *ore* in den Stollen und im Abgesang der ersten Strophe, der Reim *anza* in allen dreien an verschiedenen Stellen, ebenso *are; ene* in Strophe 2 und 3, aber an derselben Stelle. Bei demselben der Reim *ai* in den Stollen und im Abgesang der ersten Strophe (1, 121), *ente* in Strophe 1 und 2, *ia* in allen vier Strophen an verschiedenen Stellen. Bei Inghilfredi (1, 150) Reime in *ore* in allen drei Strophen, *are* in 1 und 3, *anza* in drei in den Stollen und im Abgesang. Bei Arrigo Testa da Lentino (1, 178) *anza* in den Stollen und im Abgesang einer Strophe, und ausserdem *anza* in 1, 2 und 4, *oso* in 1 und 3, *ento* in 2 und 4 u. s. w.

Das Zweite, was beim Reim zu vermeiden, ist die *aequivocatio*, d. h. der Gebrauch von Reimen, welche bei gleichem Klange verschiedene Bedeutung haben. Es lässt sich denken, dass einem Dichter, der es mit dem Inhalt der Poesie so ernst nahm, das Getändel, das in derartigen Reimen liegt, wenig zusagte. Jene spielende absichtliche Wiederholung derselben Reimwörter gehört einem Jugendgedichte Dante's an. Wirkliche *aequivoca*, oder, wie die deutsche Poesie es ausdrückt, rührende Reime hat Dante nirgend, wohl aber ein Nachahmer, der auf

die Reime seiner Sextine eine ebensolche verfertigte und dabei *colli* als Plural von *collo* und von *colle*, sowie als Conjunctiv von *cogliere* brauchte, während im Originale das Wort nur in ersterer Bedeutung vorkommt. Die Troubadours und Trouvères, und namentlich diese, sowie die deutschen Minnesänger haben in rührenden Reimen nichts Anstössiges gefunden, wenngleich der häufige Gebrauch nicht von allen unbedingt gebilligt wurde. Vgl. Jahrbuch 1, 188—190 und W. Grimm, zur Geschichte des Reims 1—54.

Auch die italienischen Dichter vor Dante verrathen stellenweise Gefallen an dieser Reimart. Aus gleichen und rührenden Reimen baut zum grössten Theil seine Canzone *Lo fin pregio avanzato* Guido Guinicelli (Poeti 1, 62). Derselbe Fall bei Panuccio dal Bagno (1, 365), doch in beiden Fällen nicht gegen Dante's Regel, weil es beabsichtigt ist. Nicht minder 2, 11 bei Braccio Vacca. Aber in dem tadelnswerthen Sinne, wie Dante es meint, bei Arrigo Baldenesco (2, 64), wo *serra: s' erra, fallire: fall' ire, amare: amar' è, partito: partito.* In den Stollen einer Ballata von Monaldo da Soffena (2, 236) finden sich lauter rührende Reime.

Die dritte Bemerkung bezieht sich auf die Anwendung der rauhen Reime, auf welche Dante schon am Schluss von 2, 7 hingedeutet hatte. Die Rauheit der Reime, sagt er (2, 13), sei unerlaubt, wenn sie mit der Milde vermischt ist, d. h. es dürfen rauh und hart klingende Reime in einem Gedichte wohl vorkommen, wenn sie mit sanften gemischt sind. Die rauhen Reime überwiegen in der Canzone *Io son venuto* 167, wo in der ersten Strophe folgende Reime vorkommen:

*rota : corca : ricuota : inforca : arco : ombra : disgombra : carco : pietra : pietra,*

und so in allen Strophen fast nur rauhe Reime. Dies ist offenbar hier Absicht: es soll die rauhe Jahreszeit geschildert werden, und zugleich die Härte der Geliebten, die einem Steine verglichen

wird. Wenn hier durch die Form die Gemüthsstimmung bezeichnet wird, so hebt in der Canzone *Così nel mio parlar voglio esser aspero* 135 der Dichter die beabsichtigte Auwendung rauher Worte ausdrücklich hervor. Er will die Form seines Liedes mit der Härte der Geliebten, die er auch hier mit Stein vergleicht, in Einklang setzen. Der Ausdruck *rima aspera e sottile* im Gegensatz zu *Le dolci rime* 186 ist aber nicht mit Boehmer (S. 26) auf die Form, sondern vielmehr auf den Inhalt des Liedes zu beziehen: er tadelt, was im Liebesliede keinen Platz hat, sondern dem Sirventes gebührt, die irrigen Meinungen über das Wesen des Adels; rauhe Reime werden hier keineswegs angewendet. Den Gebrauch schwerer Reime, um schwere Gemüthsstimmung auszudrücken, hat Dante von den Troubadours gelernt. Da wir ihn bei dem von Dante hochgefeierten Arnaut Daniel (Jahrbuch 1, 197) finden, werden wir in ihm zunächt des Dichters Vorbild hiefür erblicken. Die Provenzalen haben die Rauheit der Form in diesem Falle noch weiter ausgedehnt, auf den ganzen Vers, indem sie die Consonanten absichtlich häuften: wie Arnaut Daniel in der Jahrbuch I, 197 angeführten Strophe

*En breu brizaral temps braus.*

Uebrigens war Dante in Italien nicht der erste, der schwere Reime anwendete. Inghilfredi (Poeti 1, 141) beginnt eine schwergereimte Canzone:

Dal meo voler dir l' ombra
comincio scura rima,

und in der letzten Strophe heisst es:

Del mio disir non novo
chiuso parlar e spargo
ca chiusamente soglio sopra cima.

Ein Landsmann Dante's, Monte Andrea, sagt in einer ebenfalls aus schweren Reimen bestehenden Canzone:

Chi è di povertà nel tutto magro,
so ch' aspro li parrà 'l meo dire ed agro.

In der Schlussstrophe einer solchen Canzone sagt Pannuccio dal Bagno (1, 368): *lo meo dir parlo chiuso*, und *parlar clus* war auch ein bei den Provenzalen üblicher Ausdruck dafür.

Dante schliesst das 13. Capitel mit einer Andeutung über die Zahl der Verse und Silben, die in einer Canzonenstrophe verwendet werden. In Bezug auf die ganze Strophe kommt es darauf an, ob sie etwas Erfreuliches oder das Gegentheil betrifft: das Schlimme eilt dem Schlusse zu, während das Erfreuliche in geziemender Ausführlichkeit schrittweise dem Ende zugeht. Eine Canzone von erfreulichem Inhalte bewegt sich demnach in langen Strophen, bei entgegengesetztem Inhalt in kurzen. Zu jenen rechnet er das zuredende, glückwünschende, lobende Element, zu diesem das abrathende, spottende, streitende. Sehen wir, in wiefern die Praxis mit seiner Theorie harmonirt.

10 Zeilen und 104 Silben in der unechten Canzone 255, deren Inhalt lobend ist.

12 Zeilen: 132 Silben: 164, trauernd.
120 Silben: zwei unechte (242, 257), preisend.

13 Zeilen: 131 Silben: 123, trauernd, doch verherrlichend.
138 Silben: 135, rauh.
139 Silben: 167 rauh; 80 "zuredend".
143 Silben: 179, preisend.

Von unsicheren: 135 Silben: 219, trauernd; von unechten: 119 Silben: 233, klagend, von Cino; 127 Silben: 245, klagend; von demselben.

14 Zeilen: 138 Silben: 94, lobend.
146 Silben: 104, erfreulich,
150 Silben: 114, erfreulich.
150 Silben: 118, trauernd, doch lobend.
154 Silben: 90, lobend.

Von unechten: 126 Silben: 240, klagend, von Cino;

146: 251, preisend, von demselben; 253, lobend, von Guido Cavalcanti.

15 Zeilen: 149 Silben: 171. 209, lobend.
153 Silben: 130, trauernd.
165 Silben: 215, trauernd.
Von unechten: 149 Silben, "lobend, von Guinicelli".

16 Zeilen: 166 Silben: 308, lobend.
168 Silben: 175, lobend.

17 Zeilen: 179 Silben: die unechte 236, lobend.

18 Zeilen: 170 Silben: 205, lobend.
194 Silben: 182, lobend.
Von unechten und unsicheren: 170 Silben: 290, lobend und klagend, von Cino. 186 Silben: 295, klagend.

19 Zeilen: 169 Silben: 193, tadelnd.

20 Zeilen: 192 Silben: 186, tadelnd.

21 Zeilen: 219 Silben: 198, tadelnd.

Diese Zusammenstellung ergibt, dass jene von Künstlichkeit nicht freizusprechende Unterscheidung längerer und kürzerer Strophen sich in Wirklichkeit nicht bewährt. Am auffallendsten ist es bei den beiden Canzonen *Io son venuto* und *La dispietata* (167. 80); denn ihrem Inhalte nach werden wir die erstere zu den Canzonen von sinistrem Inhalt rechnen müssen, wie denn auch in der Form das Düstere und Finstere der Stimmung sich ausdrückt; die zweite aber müssen wir zu denen von "zuredendem" Inhalt rechnen, und doch sind beide in derselben Strophenform, Silbe für Silbe sich deckend, geschrieben [19]).

Das Capitel von Zahl der Verse und Silben einer Canzone beabsichtigte Dante in dem zweiten unvollendet gebliebenen

---

[19]) Das hat Boehmer nicht bemerkt, der S. 47 die Gleichheit der Form in den beiden unechten Canzonen *Giovene donna* und *L' alta virtù* geltend macht. Auch von diesen beiden gleichgebauten wird die eine (*Io son venuto*) Dante wohl nicht gehören.

Buche noch zu Ende zu führen. Das Verhältniss des Umfangs der einzelnen Theile der Strophe war allerdings schon frühe (2, 11) Gegenstand der Untersuchung gewesen. Indess so gut er die verschiedenen Versarten, die in der Canzone verwendet werden (2, 5 und 2, 12), betrachtet, so konnte er auch auf jenes Verhältniss noch einmal kommen, und das deutet er auch an, indem er sagt: er wolle zuerst eine die Länge der ganzen Strophe betreffende Bemerkung machen, und dann auf die Theile übergehen. Er wird in dieser speciellen Darstellung ungefähr das behandelt haben, was wir oben schon bei der Gliederung der Strophe in Bezug auf den Bau der Stollen des Abgesangs und das Verhältniss beider Theile zu einander bemerkten.

Aber auch die Zahl der Strophen einer Canzone wird dabei nicht unerwähnt geblieben sein. Sicher ist, dass auch hierin Dante bestimmten Grundsätzen folgte, und die Betrachtung bestätigt es. Nur eine Strophe hat die Canzone *Sì lungamente* 114, von der der Dichter aber selbst bemerkt, sie sei unvollendet geblieben.

Aehnlich verhält es sich mit den zwei Strophen *Quantunque volte* 123; denn er dichtete sie als Anhang zu einem Sonett, welches er auf Anregung einer nahen Verwandten Beatricens zu deren Preise nach ihrem Tode verfasst hatte und welches ihm allein zu geringfügig schien.

Drei Strophen hat die zweifelhafte Canzone in drei Sprachen (219), und das ist nicht zufällig, denn die drei Sprachen lösen sich in bestimmter Folge ab, mit der dritten Strophe ist daher die Runde geschlossen. Ausserdem mehrere unechte (von Cino): 233. 240. 290.

Vier Strophen finden wir in 179, und von unechten in 247. 251. 253. Am häufigsten aber kommt die Fünfzahl vor: 80. 90. 115. 118. 130. 164. 167. 171. 182. 205. 209, von unsicheren in 295 und Kannegiesser 115, von unechten in 236. 242. 245. Durch die Form motivirt ist die Fünfzahl in der

Canzone *Amor tu vedi* 164, weil die Runde der fünf Reime sich in fünf Strophen vollzieht.

Sechs Strophen hat 94. 104. 135. 158. 178, und von unechten 257, von Cino. Wiederum durch die Form bedingt ist die Zahl in der Canzone *Al poco giorno* 158, weil mit der sechsten Strophe die Ablösung der sechs Reime erfüllt ist. In *Io sento sì* 175 fehlt in den meisten Quellen eine Strophe, wonach sie in ihnen fünfstrophig erscheint.

Sieben Strophen haben 186. 193. 198, und von unechten 255, von Cino.

Zehn Strophen hat die unechte Canzone 308.

Dass gerade die fünfstrophige Canzone so häufig ist, betrachte ich nicht als Zufall; es hängt mit dem in der italienischen Poesie tief wurzelnden Princip der Dreitheiligkeit zusammen. Wie dies Princip in der selten verletzten Dreitheiligkeit der Strophe hervortritt (zwei kürzere gleiche Theile und ein längerer ungleicher), so spiegelt es sich im Bau des Liedes ab. Die Fünf zerlegt sich in 1 + 1 + 3, oder 2 + 2 + 1, in beiden Fällen wieder zwei gleiche Theile und ein ungleicher. Wie wir in der Strophenbildung die beiden Hauptfälle fanden, die beiden Stollen zusammen entweder kürzer oder länger als der Abgesang, so auch hier: kürzer 1 + 1 + 3, länger 2 + 2 + 1. Noch harmonischer ist diese Gliederung bei der Siebenzahl, die auch nicht selten ist; sie zerlegt sich in 2 + 2 + 3, d. h. die beiden gleichen Theile zusammen sind grösser als der dritte, aber in schönerem Verhältniss als in der Fünfzahl.

Die Dreizahl zeigt uns die Gliederung in drei gleiche Theile. Diese ist principiell auch von der Strophenbildung nicht ausgeschlossen, d. h. jeder Stollen kann ebenso lang wie der Abgesang sein. Aber sie gibt ein weniger schönes Verhältniss und ist daher nicht angewendet. Aus demselben Grunde ist auch

die Strophendreizahl selten, häufiger ihre Verdoppelung, die Sechszahl (2 + 2 + 2).

Auch in der deutschen Poesie ist die ungleiche Strophenzahl bei weitem das vorherrschende, 3, 5 Strophen das gewöhnliche, die geraden Zahlen sind selten; bis zu sieben Strophen dehnt sich das Lied selten aus. Die Lieder der Troubadours sind meist länger, und daher bei ihnen die Siebenzahl häufiger. Peire Vidal z. B. hat sie ungemein oft, daneben seltener das fünfstrophige Lied, aber auch drei Strophen (1 + 1 + 1), sechs (2 + 2 + 2) und neun (3 + 3 + 3), während vierstrophige und achtstrophige nur vereinzelt (S. LXXXIV). Fünf und sieben ist auch bei anderen Troubadours vorherrschend, wie bei den Deutschen drei und fünf. Die Leys d'amors sagen (1, 340) *chansos es us dictatz que conte de V. a VII. coblas.*

Die Untersuchung über die Canzone sollte mit dem zweiten Buche nicht beschlossen werden; am Schlusse des ersten (1, 19) heisst es: *ab ipso* (dem *vulgare illustre*) *tanquam ab excellentissimo incipientes, quos putamus ipsos dignos uti, et propter quid, et quomodo, nec non ubi, quando, et ad quos ipsum dirigendum sit in immediatis libris tractabiums.* Da die poetische Form, in der das vulgare illustre zur Erscheinung kommt, die Canzone, die vornehmste Dichtungsart ist, so waren für diese die nächstfolgenden Bücher (denn Dante braucht die Mehrzahl), also das zweite und dritte, bestimmt. Von den genannten sechs Punkten waren drei für das zweite, drei für das dritte Buch bestimmt. Das *ubi* und *quando* hat keinen Bezug auf die Form der Canzone, sondern kann sich nur mit dem Inhalt beschäftigt haben, an welchem Orte und zu welcher Zeit, bei welchem Anlass die Canzone ihren Platz hat. Der dritte Punkt dagegen *ad quos dirigendum sit* streift an das Gebiet der poetischen Form; denn hier wird ohne Zweifel Dante vom Geleit der Canzone gehandelt haben, welches daher auch den Schluss unserer Darstellung bilden soll.

Geleit.

Die provenzalischen Dichter pflegten von Alters her auf die letzte Strophe des Liedes eine kürzere Strophe folgen zu lassen, welche sie *tornada* nannten, entweder weil darin der Dichter von dem Gegenstande des Liedes eine "Wendung" zu etwas Anderem nahm, oder wegen der formellen "Wiederkehr" des letzten Theiles der Strophe und dessen Melodie. Das Gewöhnliche ist, dass darin das Lied selbst oder die Dame des Dichters, oder ein Freund oder Gönner desselben angeredet wird. Diese Eigenthümlichkeit haben von den Troubadours bereits die ältesten italienischen Lyriker entlehnt, während die deutsche Lyrik hierin kein Vorbild geben konnte, die bis auf wenige Spuren überhaupt kein Geleit kennt.

Wie es aber im Provenzalischen Lieder ohne Geleit gibt, so auch in der italienischen Lyrik, so auch bei Dante. Des Geleites entbehren die Canzonen 104. 171. 193. 198, und natürlich auch die zweistrophige 123, die nur ein Anhang zu einem andern Gedichte ist. Unter den unechten nur *Io non posso*, Kannegiesser 115, und *Non opero*, Fratic. 290, von Cino.

An die Stelle des Geleites tritt die letzte Strophe, in welcher wie in diesem die Canzone angeredet und an jemand oder irgendwohin gesendet wird. So in 90. 115. 182. 209, und in *Io sento sì* 175 in der Fassung der Handschriften und bei Fraticelli. Von zweifelhaften und unechten in 251. 255, beide von Cino, 253, von G. Cavalcanti, und bei Kannegiesser 115.

Dieser Fall ist auch bei den Provenzalen nachweislich, aber verhältnissmässig sehr selten, und bei weitem nicht so gewöhnlich wie bei den Italienern.

Wenn das Geleit seine besondere Form hat, so ist der gewöhnliche Fall der, dass es sich an die Form des Abgesanges der Strophe anlehnt. Dies ist bei den Provenzalen ganz streng der Fall, und auch in Bezug auf den Umfang können Variationen

eintreten. Die wenigen Belege, in denen das Geleit formell von dem letzten Theile der Strophe abweicht, hängen mit besondern Formeigenthümlichkeiten der betreffenden Lieder zusammen. Sehr oft haben die provenzalischen Lieder zwei oder drei Geleite, bei denen meist der Gebrauch beobachtet wird, jedes folgende kürzer zu gestalten als das vorhergehende, so dass recht eigentlich das Geleit ein Nachhall der Strophe, allmälich verklingend, genannt werden kann.

Wie in dem vorigen Falle, so wird auch hier die Canzone immer angeredet; eine Ausnahme bildet das Cino gehörige Lied *Dacchè ti piace* 245, in dessen Geleite mit *Signor* die Liebe angeredet wird.

Mit der Anlehnung an den Abgesang hängt eine Eigenthümlichkeit der Form des Geleites zusammen, dass nämlich der erste Vers desselben in der Regel reimlos ist. Der erste Vers des Abgesanges ist meist Uebergangsreim vom Stollen und wird in der Regel, wie wir sahen, im Abgesange selbst nicht weiter gebunden. Da nun im Geleite diese Anlehnung an die Stollen fehlt, so bleibt der erste Vers reimlos. Aber auch wo das Geleit nicht dem ganzen Abgesange entspricht, ist doch diese Eigenthümlichkeit bewahrt, wie in *Gli occhi* 118.

Bei den Troubadours lehnt sich das Geleit in den Reimklängen genau an die vorausgehende Strophe an, und wiederholt dieselben, auch dadurch als Nachhall sich bezeichnend; im Italienischen treten im Geleite durchweg neue Reime ein.

Das Geleit ist formell gleich dem Abgesange. Die erste Zeile ist reimlos, weil im Abgesange Anknüpfungsreim an den Stollen. So in *Così nel mio* 135:

Abgesang CDdEE.
Geleit FGgHH.

Der gleiche Fall in *E' m' increscc* 94, *Io son venuto* 167, *Doglia mi reca* 198, *Tre donne* 205, und in der Guido Guinicelli gehörigen Canzone *La bella stella* 247, sowie in der

anonymen *Folli pensieri* 308, wo nur durch fehlerhafte Ueberlieferung die drittletzte Zeile des Geleites sieben statt elf Silben hat. Von dieser Regel weicht ab die unechte Canzone *Dacchè ti piace*, von Cino, 245, wo der Uebergangsreim im Abgesange nicht weiter gebunden ist, wohl aber im Geleite:

Abgesang cDEDeFF.
Geleit gHGHgII.

Der gleiche Fall in der Canzone *L' alta virtù* 257, und der ebenso gebauten *Giovene donna*, 242, von Dante da Majano:

Abgesang CDEeDD.
Geleit FGFfGG.

Wenn der Anknüpfungsreim im Abgesange anderweitig gebunden ist, steht er auch im Geleite nicht reimlos da. Dies ist der Fall in *Amor dacchè* 130:

Abgesang CDdECDDEE.
Geleit FGgHFGGHH.

Ebenso in *Io sento sì* 175, in den alten Ausgaben, an Stelle der sechsten Strophe, welche sonst das Geleit vertritt:

Abgesang CDDECDDEFF.
Geleit GHHIGHHIKK.

Daher ist es ganz verkehrt, wenn Fraticelli dies Geleit an die Canzone *Amor che muovi* 171 anhängt, weil es mit dem Bau der Strophe desselben gar nichts gemein hat [20]). Vielmehr hat Dante wohl eine doppelte Recension des Schlusses der Canzone hinterlassen, einmal mit einer das Geleit vertretenden sechsten Strophe, einmal mit einem wirklichen Geleite. Beide Fassungen gingen in die Handschriften seiner Lieder über.

Genau dieselbe Bildung des Geleites, nur dass die dritte

---

[20]) Auch Boehmer S. 46 verfällt in denselben Irrthum, der das Geleit gleich der Strophe mit Auslassung eines Theiles des Abgesanges erklärt "unter Verlängerung der kürzeren Verse", als wenn das, ohne die Melodie zu beeinträchtigen, so ohne weiteres anginge.

Zeile sieben- statt elfsilbig ist, hat die bestrittene Canzone *Poscia ch' c' ho* 296, und von entschieden unechten eine Cino gehörige *Perchè nel tempo rio* 240.

Der Bau des Geleites entspricht dem Abgesang mit Weglassung der ersten und letzten Zeile. Trotzdem ist die erste Zeile reimlos, und das verursacht eine Aenderung auch der übrigen Reimbindung, ohne dass deswegen die Melodie geändert zu werden brauchte, wie ja auch nach Dante's Lehre die *versus* mit Rücksicht auf den Anknüpfungsreim einige Freiheiten der Reimbindung gestatten. In der Canzone *Gli occhi* 118 hat der Abgesang die Form

CDEeDEFF.
Geleit GHhIIK.

Das Geleit gibt den Abgesang wieder mit Weglassung der Anfangszeile und einer Zeile in der Mitte. Dies ist der Fall in der dreisprachigen Canzone *Ahi fals ris* 219, wo der Abgesang lautet:

cDEeDFF[21]).
Abgesang GHh II.

Auffallen könnte dabei, dass zwei Sprachen in dem Geleite mit zwei Zeilen, die provenzalische nur mit einer vertreten ist und man könnte Ausfall einer Zeile vermuthen: indess der Dichter mochte wohl absichtlich die erste Zeile des Geleites absichtslos, auch wenn sie nicht der ersten Zeile des Abgesanges, die dort Anknüpfungsreim hat, entsprach: er liess deshalb die im Abgesang darauf reimende Zeile im Geleite fort. Genau denselben Fall finden wir in der Canzone *Io miro i crespi* von Fazio degli Uberti 236, wo der Abgesang:

---

[21]) Boehmer S. 46 gibt als Form nur an cDEed.

CDEeDFfGG.

Geleit HIi KkLL[22]).

Das Geleit lehnt sich an einen Theil des Abgesanges an, und zwar an den mittleren: so in *Le dolci rime* 186.

Abgesang CDEeDdDFfEGG

Geleit HhIKkI.

Die Weglassung des Anfanges hat eine andere Bindung der Reime im Geleite zur Folge gehabt, weil sonst die letzte Zeile desselben reimlos sein würde. Die erste Zeile ist hier nicht reimlos, weil die entsprechende im Abgesang (D) auch eine Begleitung hat.

Das Geleit entspricht dem Schlusse des Abgesanges in der Canzone *La dispietata* 80:

Abgesang CDEeDFF.

Geleit GHH,

also nach provenzalischer Weise. Derselbe Fall in der unechten Canzone *Oimè lasso* 233, von Cino:

Abgesang cddEFeF.

Geleit GHgH.

Das Geleit lehnt sich nicht an den Abgesang, sondern an den vorderen Theil der Strophe an in *Voi ch' intendo* 179.

Strophe ABC BAC CDEEDFF.

Geleit GHI HGI I KK,

d. h. das Geleit ist gleich den Stollen, und der Anfangs- sowie den beiden Schlusszeilen des Abgesangs; aus diesem Grunde hat hier auch das Geleit keine reimlose erste Zeile.

Eigenthümlich, aber mit der Form zusammenhängend ist das Geleit in der früher besprochenen Rundcanzone *Amor tu vedi* 164. Er hat sechs Zeilen, die hier natürlich, wo die

---

[22]) Ich verstehe daher nicht, was Boehmer S. 50 sagen will, wenn er meint, das Geleit dieser Canzone zeige nicht die Dante'sche Beweglichkeit.

Reime durch alle Strophen hindurchgehen, ebenfalls mit den Reimen der Strophen stimmen, und die die fünf Reimworte des Liedes in dér Folge wiederholen, wie sie die einzelnen Strophen beginnen:

*donna: pietra: freddo: luce: tempo:*

und nur damit die Verszahl, also auch die Melodie dem Abgesange gleich sei, ist der dritte Reim *(freddo)* wiederholt.

Wiederum mit der Form zusammenhängend ist das Geleit der Sextine *Al poco giorno* 158, von der wir schon gesprochen haben. Hier konnte keine Anlehnung an den Abgesang stattfinden, weil die Strophenform überhaupt untheilbar ist.

Gerade bei einem Dichter, der in Bezug auf die Form so scharf ausgeprägte Grundsätze hat, ist die Zergliederung der Form ein wesentliches Kriterium für echt und unecht bei den unter seinem Namen überlieferten Liedern, und es wird, wenn man die formellen Kennzeichen zusammenfasst, bei jedem einzelnen sich fast mit Sicherheit sagen lassen, ob es dem Dichter gehören kann oder nicht.

# Rom in Dante's Zeit.

Von

**Alfred von Reumont.**

## I.

Das Rom der Zeit Dante's liegt mitten inne zwischen dem Rom der Mirabilien und dem der Renaissance. Die gewaltigen Ereignisse der Kaiserzeit, deren nur zu oft blutgetränkter Schauplatz von den Ottonen an die Stadt gewesen war, um die Wette mit ihnen die Bestrebungen und Handlungen der die Weltherrschaft anstrebenden und mehr denn einmal verwirklichenden Päpste von Gregor VII. bis auf Innocenz IV., hatten den dichten Nebelschleier zerrissen, welcher auf der Stadt des frühern Mittelalters lag. Noch stand, für die Auffassung und Anschauung der Welt im Grossen, das heilige Rom, die Stadt der Kirchen und Reliquien, der Traditionen und Legenden im Vordergrunde; eine Auffassung, welche noch Jahrhunderte lang ihr Recht geltend gemacht hat. Aber schon empfand man den freiern Flügelschlag des Geistes. Die Stadt der Kaiser und der Päpste hatte sich der grossen politischen Bewegung nicht zu entziehen vermocht, welche ganz Ober- und Mittelitalien auf neue Bahnen führte. Im zwölften Jahrhundert hatte die folgenreiche Umwandlung begonnen, deren Phasen bis nach der Beendigung

der Kirchenspaltung des vierzehnten die eigentliche römische Stadtgeschichte repräsentiren.

Um die Zeit des Auftretens des staufischen Geschlechts hatten die autonomen Tendenzen auch Rom ergriffen, welches bis dahin abwechselnd von Kaisern und von Päpsten wie von jenen grossen Familien beherrscht worden war, die mit dem als weltliche Macht constituirten Papstthum ins Leben traten, und die Herrschaft bald mit ihm theilten, bald sie ihm ganz streitig machten. Wie es naturgemäss war in einer Stadt, die auch inmitten tiefsten Verfalls die Erinnerung alter Grösse lebendig bewahrte, hatte die Wiederbelebung einer städtischen Gemeinde, auf dem durch die Geschichte der classischen Welt wie durch die älteste christliche Tradition zwiefach geweihten Hügel des Capitols, antike Namen und Formen angenommen, glücklich, wenn mit ihnen auch der antike Geist wieder erstanden wäre. Aber die neue römische Republik hatte zu viel auf einmal unternommen. Sie hatte neben der politischen Papstgewalt auch die geistliche herausgefordert, indem sie den Reformgedanken Arnold's von Brescia Spielraum gewährte. Sie war dadurch zugleich mit dem Kaiserthum in Conflict gerathen. Sie war nie im Stande, diese Widersacher und zugleich den alten Einfluss des Baronaladels dauernd und in dem Maasse zu besiegen, dass eine folgerichtige Entwicklung des communalen Wesens durch Gestaltung eines mächtigen unabhängigen Bürgerthums möglich gewesen wäre. Schon in den ersten Zeiten wurden die Reminiscenzen der vormaligen Weltherrschaft dem nunmehrigen Gemeinwesen bei seiner Constituirung statt einer Anregung ein Hinderniss, weil die aus einer längst geschwundenen Vergangenheit hergeleiteten hochfahrenden Ansprüche den grellsten Contrast mit der Ohnmacht der Wirklichkeit bildeten, deren Erkenntniss sie bei denen hinderten, die am nächsten dabei betheiligt waren.

Dieser Contrast wirkte lebendig auf Anschauung und Urtheil

Solcher, welche noch im eigentlichen Mittelalter stehend schon die Renaissancezeit verkünden. Er musste auf Den wirken, in dessen Geist und Werken Vergangenheit und Gegenwart sich spiegeln, indem sie uns ein Bild zurückwerfen, mit schärferem Umriss und hellerer Farbe als Alles, was uns überliefert ist, sodass wir Glauben und Denken, Empfinden und Wissen der Zeit durch ihn und bei ihm, auch wo er aus Andern geschöpft hat, am klarsten, vollständigsten, unmittelbarsten erkennen. Dante, von der Gegenwart so mächtig angezogen und ihr vornehmster Repräsentant, lebte und fühlte doch mit dem römischen Alterthum. Bedenkt man, wie mangelhaft dessen Kenntniss zu seiner Zeit war, wie gering die Zahl, wie lückenhaft der Zustand der geretteten Schätze, wie vielfach verworren und entstellt die Auffassung, so ermisst man um so mehr die Macht des Eindrucks. Die Ehrfurcht vor dem alten Römerthum und seinen grossen Werken war dadurch nicht gemindert, dass die Brücke zwischen Vormals und Jetzt nicht abgebrochen schien. Der ideale Zusammenhang schien dem Gefühl höhere Weihe zu geben, wie er ihm grössere Wärme verlieh. Wie die Vorsehung Roms Gründung und Weltreich für die Verbreitung des Christenthums vorherbestimmt, wie Aeneas in diesem Sinne zum Werkzeug der Allmacht gedient, wie der römische Adler, gerecht und fromm, bei den Völkern ehrendes Gedächtniss zurückgelassen hatte, so veredelte der Römer heiliger Samen die späten Jahrhunderte, und Dante's Vaterstadt, der neubelebten italischen Bildung den Weg zu weisen bestimmt, empfing ihren Adel von Rom. Die zwiefache Verehrung, welche Dante für das heidnische wie das christliche Rom in der doppelten, seiner Auffassung gemäss nicht zu trennenden Signatur empfand, die Verehrung des Gelehrten und des Gläubigen, nahm aber einen zu hohen Flug für das Rom der Wirklichkeit, das weder jenes der Caesaren war, noch die "aurea Roma" der Legende. Die Stadt, wie er sie vor sich sah, das Papstthum, wie seine Zeit

es ihm bot, waren zu weit entfernt von den hohen Idealen, die ihm die Seele füllten. Das Kaiserthum, für ihn ebenso an Rom gebunden wie der Pontificat, wie dieser von Gott eingesetzt für das Heil der Welt, war ebenso wie dieser von der ihm durch die Vorsehung gezeichneten Bahn abgewichen, durch eigene wie durch fremde Schuld.

So begegnen wir bei dem Dichter, dem das Rom der weltlichen wie der kirchlichen Geschichte am höchsten steht, welchem schon der Boden heilig und prädestinirt ist, wenigen Zeugnissen vom Rom seiner Tage. Er, dessen Altvordern römischen Ursprungs waren und an dessen Wiege die Spinnerinnen "von den Trojanern, Fiesole und Rom" (Par. 15, 126) erzählt haben mochten, gedenkt einmal nur eines der grossen römischen Geschlechter. Es sind die Söhne der Bärin, die Angehörigen Papst Nicolaus' III., den, um der Begierde willen, die Bärenbrut zu fördern, die Strafe der geistlichen Amtsverkäufer trifft (Hölle XIX, 70). Wo er von Papst Bonifaz' VIII. Vernichtungskrieg "in des Lateranes Nähe" (Hölle XXVII, 85) und gegen Palestrina redet, nennt er die Colonna nicht. Die Anregung zur Göttlichen Komödie ging von Rom und seinem grossen Epiker aus, der gemäss der Anschauung des Mittelalters christliche mit heidnischen Elementen in sich vereinigte. Aber vom Rom des dreizehnten Jahrhunderts gewinnen wir durch die grosse Dichtung kein Bild. Auch zu den ältesten florentinischen Geschichtswerken hatte es die Anregung gegeben. Ricordano Malespini (wenn wir noch an die Aechtheit seiner Chronik glauben dürfen), dessen Grossmutter aus der römischen Familie Capocci war, berichtet, wie er in deren Vaterstadt bei seinen Blutsverwandten, im Hause Fiorello's di Lello Capocci, acht Monate verweilte und in Aufzeichnungen, deren Ursprung man in Carl's des Grossen Zeit zurückverlegte, Nachrichten fand, die ihn zur Abfassung seiner Historien bewogen. Giovanni Villani aber, wo er von seiner römischen Pilgerfahrt im ersten

Jubeljahre redet, erzählt, wie der Anblick der grossen und alten Monumente und die Lectüre der Dichter und Historiker so auf ihn gewirkt, dass er beschlossen habe, die Nachrichten von florentinischen und andern Dingen zu sammeln, in Betracht dass seine Vaterstadt, Roms Tochter und Creatur, einer grossen Zukunft gewärtig im Aufsteigen begriffen sei, wie Rom im Niedersteigen.

Das Niedersteigen ist es, was den römischen Anschauungen in der Literatur des vierzehnten Jahrhunderts ihre Färbung gegeben hat. Rom bleibt die Stätte des Gedankens, der Erinnerung, der Beispiele, der Sehnsucht, der frommen Andacht — als Stadt und Volk ist es eine gefallene Grösse. Dante gedenkt dessen, wo er, gleich Giovanni Villani, die Blüte von Florenz mit Roms Verfall vergleicht (Par. XV, 109). Aber er hat für die hartgetroffene Stadt nicht die wehmüthig beredte Klage des französischen Dichters, des Bischofs Hildebert von Tours, der sie etwas über zwanzig Jahre nach der Normannen-Verheerung besuchte, gleich Dante getheilt zwischen der Bewunderung vor dem Rom der Cäsaren und der Ehrfurcht vor dem Rom der Apostel und ihrer Nachfolger. Nirgend spricht sich das Bewusstsein der Tiefe des Falles schärfer zugleich und entmuthigender aus, als bald nach der Mitte des Jahrhunderts bei Giovanni Villani's Bruder und Fortsetzer Matteo. "Die von den grossen Dingen Kunde haben, welche der Hochsinn des römischen Volkes einst in Krieg und Frieden vollbrachte, der ganzen Welt ein Spiegel und glänzendes Licht, können nur mit Schmerzen dies Volk und seine Regierer so tief gesunken sehen, dass die in der alten Mutter und Herrin der Welt stattfindenden Wechsel in ihrem Leichtsinn und ihrer Niedrigkeit der Aufzeichnung unwürdig erscheinen. Nur angeborene Ehrfurcht vor dem römischen Namen bestimmt uns, die Feder nicht aus der Hand zu legen."

Versuchen wir die Schilderung Roms, wie der Dichter der Göttlichen Komödie es bei wiederholtem Aufenthalt vor Augen gehabt hat.

## II.

Das grösste Unglück, von welchem das neuere Rom als Stadt betroffen worden ist, die Verheerung durch Flamme und Schwert, der es im Juni 1084 durch Robert Guiscard's Normannenheer erlag, hat der Bevölkerung nicht im eigentlichen Sinne die Richtung nach Norden gegeben, wie gewöhnlich angenommen wird. Diese Richtung bestand schon. Ein Theil des Marsfeldes, so der Region Via lata, wie jener des Flaminischen Circus und der Umgebungen gegen das Pompejustheater und das Domitianische Stadium zu, waren längst von dem Volke in Anspruch genommen. Aber der Guiscard'sche Brand verstärkte die Bewegung in diesem Sinne, indem zu den Hindernissen, welche seit den Gothenkriegen das Leben im südlichen Stadttheile und namentlich auf den Hügeln erschwert hatten, neue sich gesellten, der Wassermangel stieg, die Fieberluft, über welche das ganze Mittelalter klagte, in erschreckendem Grade sich mehrte. Alle Hügel waren schwach bewohnt. Von dem schönsten, umfangreichsten, gesündesten derselben, dem Quirinal, hatte nur die dem Trajansforum und dem Apostelplatze zugewandte wie ein Theil der an die Subura grenzenden Seite regeres Leben bewahrt. Die mächtigen Trümmermassen der Constantinischen Thermen und der ihnen sich anschliessenden, dem Imperator Aurelian zugeschriebenen Prachtbauten erhoben sich unter modernen Werken. Hier müssen in der Ottonenzeit die Crescentier Wohnungen gehabt haben, hier begegnet man den Colonna, deren Burgen, ohne Zweifel mit jenen der Grafen von Tusculum zusammenhängend, theils am Apostelplatz, theils am Abhang der Höhe lagen. In den Sagen der alten Stadtbeschreibungen, der Graphia und der Mirabilien, unpoetisch gedeutet, standen

hier die Dioscurenkolosse, von denen einer der Crescentier den Beinamen *de caballo marmoreo* führte. Constantinische Statuen und Flussgötter waren unter den Ruinen sichtbar, deren Inschriften man nicht zu lesen versuchte; die weit über die Stadt hinblickenden Trümmer des sogenannten Sonnentempels wurden der dominirenden Lage und des Ornamentenreichthums wegen auf Nero bezogen, der von hier aus dem Brande der Stadt zugeschaut haben soll. Nicht weit von dieser "Torre di Mesa", da wo schon in den Anfängen der Kaiserzeit Soldatenquartiere waren, erhob sich die Torre delle Milizie, damals wie heute noch das durch Lage und Höhe ragendste mittelalterliche Bauwerk der Stadt, die Höhe beherrschend, welche den Namen Magnanapoli führt, während die Stadtgegend im Mittelalter Biberatica, dann auch nach den Milizen benannt wurde. Der gewöhnlichen Annahme nach unter Papst Gregor IX. erbaut und noch im vierzehnten Jahrhundert einer der festesten Punkte der Stadt, kam in Bonifaz' VIII. Zeit der Thurm, der ein eigentliches Castell bildete, von den Annibaldi an die Caetani. Mehrere kleine Kirchen lagen in dieser Umgebung. Die bedeutendste war die alte Diaconie Sant' Agata, nach den Gothen oder nach ihrer Lage am Eingang der Subura benannt, mit dem Musiv, welches an Flavius Ricimer den Kaisermacher und an die jammervollen letzten Jahre des Imperiums erinnerte.

Die Subura, in die man hier hinabstieg, war zu allen Zeiten ein bevölkertes Quartier, nach welchem damals eine senatorische Familie den Namen führte. Quer über den bei seinem Auslauf schmalen aber steilen Rücken des Viminal, wo Kirche und Kloster von S. Lorenzo in paneperna der Tradition zufolge die Stätte des Martyriums des Heiligen in den Bädern der Olympias bezeichnen, führte die Strasse zur Rechten nach der Diaconie Sta. Lucia in selci, zur Linken, in den alten Vicus patricius einmündend, nach Sta. Pudenziana, wo die Nachrichten über die Pflanzung des Christenthums in Rom die edle Familie der

Pudentes und bei ihr den Apostelfürsten weilen lassen. Von hier aus war der Viminal ebenso öde wie die mit den Ruinen der weitläufigen Anlagen der Sallustischen Gärten bedeckte Nordwestseite des Quirinal, mit dem er zusammenhängt. Schon in den ersten christlichen Zeiten hatten kleine Kirchen sich in den Diocletianischen Thermen eingenistet, an denen die fromme Sage tausende Christen als Sträflinge arbeiten liess. Aber S. Ciriaco, eine der ältesten Titel- oder Cardinalskirchen, war in tiefen Verfall gerathen, und die Riesenhallen der Thermen beherrschten ein weites schweigendes Trümmerfeld, das die ganze Hochebene einnahm, auf welcher Pincio, Quirinal, Viminal und Esquilin, von denen die drei letztern durch Mauer und Wall des Servius durchschnitten werden, ihre gemeinsame Wurzel haben. Der nähern Umgebung gaben nur die Kirchen einiges Leben. Sant' Agnese an der Nomentanischen Strasse, im Kampfe zwischen Papst Gregor IX. und Kaiser Friedrich II. verwüstet, war bald nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts durch Papst Alexander IV. hergestellt worden, der auch das nahe Mausoleum der Constantia zur Kirche weihte. Wandte man sich ausserhalb der Stadt südwärts, so fand man die stets in grosser Verehrung gebliebene, von den Pilgerschaaren besuchte Basilica S. Lorenzo wie Papst Honorius III. sie hergestellt, von dem die Vorhalle mit ihren Wandmalereien herrührte und der hier Peter von Courtenay zum lateinischen Kaiser von Constantinopel gekrönt hatte. Tor Pignattara an der Labicanischen Strasse war vergessen, seit um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Porphyrsarkophag der Helena aus ihrem Mausoleum nach dem Lateran gebracht worden war.

Die südlichen Hügel, Esquilin, Caelius, Aventin waren nicht verlassen. Beide letztere zählten bei weitem mehr Bewohner als heute, wo sie nur Klöstern, Villen und Winzerhäusern Raum gewähren. So sehr die Wasserleitungen gelitten hatten, die einst diese Höhen versorgten, so waren sie doch nicht gänzlich versiegt.

Die grossen Basiliken und Klosterkirchen gaben dem südlichen Stadttheil noch Leben. Auf dem Esquilin erhob sich Sta. Maria maggiore in grossartig heiterer Pracht, mit ihren Reihen antiker Marmorsäulen und ihrem reichen Schmuck von Musiven der frühesten christlichen Jahrhunderte, denen sich in Papst Nicolaus' IV. Zeit die der Apsis, dann auf Veranstaltung der Cardinäle Giacomo und Pietro Colonna jene der Façade angereiht hatten. Nicolaus IV. hatte auch einen Palast neben der Basilika gebaut, in welcher nach drei Jahrhunderten einer seiner Nachfolger ihm ein Denkmal setzte. In unmittelbarer Nähe sah man Kirche und Hospiz von S. Antonio, den Spitalbrüdern von Sanct Anton von Vienne gehörend, mit dem durch Vermächtniss Cardinal Pietro Capocci's im Jahre 1259 erbauten schönen Portal, weiterhin S. Eusebio, von Gregor IX. erneut, aber mit dem Schmuck seiner später vermauerten Marmorsäulen, Sta. Bibiana, von Honorius III. ausgebessert, mit dem alten wohl von einem Bären-Abbild herrührenden Namen *ad ursum pileatum*, den einst auch die hier befindliche Strasse getragen hatte. Bewohner gab's hier nicht mehr. Auf dem weiten Felde ragten aus Gärten und Vignen zahlreiche Ruinen hervor, der schmucklose Bogen des Gallienus, die sogenannten Trophäen des Marius, die auch den Namen des Cimbron führten, der grosse Hallenbau der Galluzze, den man später Minerva medica nannte, eine Menge anderer Trümmer, theils von Wasserleitungen und Thermen, theils von Gartenanlagen der spätern Kaiserzeit.

Wandte man sich, von Sta. Maria maggiore kommend, zur Rechten, so sah man Sta. Prassede mit dem den toscanischen Vallombrosanern gehörenden Kloster und der reichen Kapelle, in welcher Cardinal Giovanni Colonna, aus dem Morgenlande heimgekehrt, im Jahre 1223 die Säule der Geisslung hatte aufstellen lassen. SS. Silvestro e Martino, mit Erinnerungen der Constantinischen Zeit, unter Innocenz III. verschönert, war neuerdings von Bonifaz VIII. den Carmelitern überwiesen worden.

S. Pietro in vincoli, den lateranischen Chorherren gehörend, von Hadrian I. umgebaut, bewahrte nicht viel mehr als die Säulen und die Form des Baues von Valentinian's III. Gemahlin, nach welcher die Basilika den Namen der Eudoxianischen führt. Hier waren die Trajans- und Titusthermen, von denen wir nach dem neunten Jahrhundert keine Erwähnung mehr finden, obgleich, namentlich von den letzten, mächtige Trümmer sichtbar waren, welche nach Südwesten hin über das Thal des Colosseums hinwegschauten. Wie auf dem Abhang des Quirinals und in der Subura hatten auch auf dem südlichen Theil des Esquilin und in den angrenzenden Carinen alte Familien ihren Sitz, und noch sieht man bei S. Martino und in der Nähe die Burgthürme, welche an die vielvermögenden Capocci und andere Geschlechter erinnern.

## III.

Ging man von der grossen Marienkirche aus nach Südosten, wohin seit Gregor XIII. die schöne geradlinige Via Merulana führt, während damals nur auf weitem Umweg unter dem Gallienusbogen hindurch, an S. Giuliano und der jetzt verschwundenen Kirche S. Matteo vorüber dahin zu gelangen war, so sah man die von Papst Alexander IV. an der Via Labicana neugebaute Kirche SS. Pietro e Marcellino, bei der Stelle, wohin man eines der Thore des Servischen Mauerkreises, die nach dem ältesten Namen des Caelius benannte Porta Querquetulana versetzt. Von hier hatte man nur noch eine kurze Strecke zum Lateran.

Wo die Göttliche Komödie des Eindrucks gedenkt, den die Majestät Roms in seiner Blütezeit auf die Söhne des Nordens machte, nennt sie (Par. XXXI, 31) den Lateran statt des Ganzen:

"Wenn die Barbaren, aus dem Lande kommend,
Das stets mit ihrem Sohn, nach dem sie schmachtet,
Den Pol umkreisend Helice bedeckt,

Als Rom sie sahn und seine hohen Werke,
Erstaunten, um wie viel der Lateran
Was Menschen sonst geschaffen überragte."

Aber der Lateran, wie Dante ihn sah, trug die Spuren des Alters an sich. Weitläufig und unregelmässig, in verschiedensten Zeiten entstanden, bedeckten die Gebäude des Patriarchiums und die Basilika den Platz, sodass für den, der vom Esquilin herkam, der Blick nach der Porta Asinaria und den Bergen fast gänzlich gehemmt war. Vor sich hatte man die Langseite der päpstlichen Residenz, mit dem Porticus, der heiligen Treppe, der zierlichen von Bonifaz VIII. zum Zweck der Benediction erbauten Loggia. Der Eingang zum Querschiff, wo heute Sixtus' V. Halle sich erhebt, wurde zwar erst siebzig Jahre später von dem letzten französischen Papst Gregor XI. mit einem Portal versehen, muss aber längst bestanden haben, da der nach Osten gewandte Haupteingang der Basilika damals mehr noch als heute durch die vortretenden Palastbauten von der Stadt gewissermassen geschieden war. Das Baptisterium mit seinem Kapellenkranz war durch einen Porticus mit der Stiftsherrenwohnung verbunden. Moderne Trümmer, so die eines von Gregor IX. zerstörten Annibaldi'schen Thurmes, verengten den Platz, da wo heute der Obelisk sich erhebt, zwischen dem Patriarchium und dem vom Cardinal Giovanni Colonna im zweiten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts gegründeten Spital; Marc Aurel's Statue, nach Constantin benannt, stand wenig beachtet inmitten eines Gartens. Von Harmonie im Ganzen war hier nicht die Rede. Alle Jahrhunderte hatten gebaut, geändert, hergestellt, und doch vieles schadhaft gelassen an dem alten Sitze der römischen Bischöfe, der einst Palast einer vornehmen, in die tragische Geschichte der Julisch-Claudischen Dynastie verflochtenen Familie gewesen war. Dennoch war das Ganze ein grossartiger Gebäudecomplex.

Die Basilika war der mächtige Bau, welchen Sergius III. zu Anfang des zehnten Jahrhunderts an Stelle des Constantinischen aufgeführt hatte. Mehrere Päpste, Innocenz II. im zwölften, gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts Nicolaus IV., hatten die Kirche ausgebessert, Letzterer sie mit neuer Tribune in Spitzbogenstil versehen, mit grossartigem Musiv geschmückt. Fünf säulengetragene Schiffe bildeten das Innere, wo man am Hauptaltar die vier angeblich aus dem Tempel des capitolinischen Jupiter herrührenden vergoldeten Broncesäulen sah, mit zahlreichen Denkmalen von Päpsten und Cardinälen, mit Monumenten, denen die Tradition heiligsten Ursprung zuschrieb, mit solchen, die in der Geschichte der Stadt Epoche gemacht haben, wie die einst als Altartischplatte verwandte Erztafel der Lex regia Vespasian's. Die Stiftsherrenwohnung, in welcher Bonifaz VIII. die Regular-Chorherren durch Seculare ersetzte, prangte seit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts mit dem reichen und zierlichen Klosterhof. Im Patriarchium sah man Leo's III. Triclinium oder die Basilica maior mit dem an Carl den Grossen mahnenden Musiv, den Concilssaal, in welchem Innocenz III. im Jahre 1215 die von mehr denn vierhundert Bischöfen besuchte Synode hielt, einst Basilica Julia genannt und bei den Festen der Kaiserkrönungen gebraucht, die Kapelle Sancta Sanctorum, welche Nicolaus III. im germanischen Stil hatte ausbauen und reich verzieren lassen. Bonifaz VIII. liess hier durch Giotto die Fresken ausführen, von denen nichts als ein Fragment, die Verkündigung des Jubiläums, vorhanden ist. Noch mag der grosse Künstler mit dieser Arbeit beschäftigt gewesen sein, als Dante, der durch seine Dichtung auch zu Giotto's Ruhme beigetragen hat, welcher in dem Schlussvers der Inschrift "hoc nomen longi carminis instar erat" gipfelt, als Abgesandter seiner Vaterstadt in Rom verweilte. So war in Bonifaz' VIII. Tagen der Lateran beschaffen, welcher h[illegible] nach ihm kläglichem Ruin verfiel.

Weit einsamer war's um Sta. Croce in Gerusalemme, zwischen dem in die Mauerlinie eingeschlossenen Amphitheatrum castrense und grossen Trümmern gelegen, die man einem Palaste der Kaiserzeit zuschrieb, nach welchem die Basilika den Namen der Sessorianischen führte. Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts hatte Papst Lucius II. die der Erinnerung an die Kaiserin Helena gewidmete, von rothen Granitsäulen getragene Kirche erneuert, ohne ihre edlen Formen zu verunstalten. Wenn man diese äusserste Spitze des Caelius verliess, um den westlichen Hauptheil des Hügels zu besuchen, betrat man zwar eine minder menschenarme Gegend, aber doch eine solche, die sich von der Guiscard'schen Zerstörung nie recht zu erholen im Stande gewesen ist. Vom Lateranplatz führte die Via santa oder maggiore nach dem Colosseum durch das den Caelius vom Esquilin scheidende Thal, welches überdies zur Rechten von der Via Labicana durchschnitten wurde. Bei der Kirche SS. Quattro Coronati bewahrte die Strasse noch den alten Namen Caput Africae. Kirchen, Kapellen, Klöster, kleine Hospize nahmen den grössern Theil des Raumes zwischen Lateran und Colosseum ein. An den Lateranischen Platz stossend, wo gegenwärtig der Weg von Sta. Maria maggiore mündet, lagen die Wohnungen der Beamten und Dienstleute der Curie neben denen der Familie de' Rossi. Ueber die Via maggiore wölbte sich ein Bogen der Claudisch-Neronischen Wasserleitung, der Arco di Basile, wo die nach S. Clemente und SS. Quattro führenden Strassen sich trennten. Ueber erstere Kirche, die beim Guiscard'schen Brande halbverschüttet und dann verlassen und so vergessen worden war, dass erst die jüngste Zeit sie wieder aufgefunden und grossentheils ausgegraben hat, war im zwölften Jahrhundert der neuere Bau emporgestiegen, zu dessen Ausschmückung Bonifaz' VIII. Neffe Cardinal Jacopo Tommasi Caetani beigetragen hatte. In der Nähe zeigte man das nach der Päpstin Johanna benannte Haus. Santi Quattro Coronati

war nach derselben Zerstörung im Jahre 1111 durch Papst Paschalis II. in verringertem Umfange wiederhergestellt worden. Der an die Kirche stossende Palast hatte Carl von Anjou zur Wohnung gedient.

Auf der Höhe des Caelius bewahrte Sto. Stefano rotondo, obgleich sehr verfallen, noch die ursprüngliche Ausdehnung, welche anderthalb Jahrhunderte später Nicolaus V. durch Vermauerung des mittlern Säulenkreises und Abtragung der äussern Umschliessungsmauer beschränkte. Auch die nahe kleine Säulenbasilika und Cardinalsdiaconie Sta. Maria in Domnica, von Paschalis I. zu Anfang des zweiten Viertels des neunten Jahrhunderts erbaut, war in tiefem Verfall. SS. Giovanni e Paolo hatte zwar um die Mitte des zwölften Jahrhunderts den von acht Säulen getragenen Porticus erhalten, aber so Kirche wie Kloster, mit der mittelalterlichen Tribune und dem hohen auf mächtigen Travertinmauern errichteten Glockenthurme eine malerische Gruppe bildend, scheinen von der traurigen Vereinsamung der meisten Bauten dieser Region betroffen gewesen zu sein, eine Vereinsamung, die das vierzehnte Jahrhundert nur steigern konnte. Der Kirche gegenüber hatte Innocenz III. für die mit der Loskaufung der Sklaven betrauten Trinitarier von St. Johannes de Matha ein Hospiz erbaut, dessen schönes Portal die jüngste Zeit verstümmelt hat. Am westlichen Abhang des Hügels lagen Kirche und Kloster S. Gregorio, einst den Benedictinern, dann den Camaldulensern gehörend, da wo am alten Clivus Scauri der grosse Papst, dessen Namen sie tragen, das Andreaskloster gegründet hatte, das reichen Besitz erlangte, wie denn noch im zwölften Jahrhundert ein Theil des Circus maximus und der palatinischen Kaiserburg mit dem Septizonium ihm gehörte.

Auch der Caelius wies noch mächtige Trümmer auf. Ueber den ganzen Hügel lief die Bogenreihe des Claudisch-Neronischen Aquäducts, zu dessen Verzierung bei einem Strassendurchgang

der Bogen des Dolabella und Silanus diente. Nirgend begegnet man einer Erwähnung der Baureste, welche den Fremdencasernen und dem grossen Speisemarkte angehörend, oder wie die Substructionen des Klosters SS. Giovanni e Paolo bald dem Nymphaeum Nero's, bald dem Palast des Commodus zugeschrieben, auf der Höhe zu sehen waren, und wenn Martinus Polonus die St. Stephanskirche die Stätte eines Faunustempels einnehmen lässt, so ist dies eine jener Sagen, welche die christlichen Gotteshäuser so gerne mit den Heiligthümern des Polytheismus in Verbindung bringt.

Das Thal zwischen Caelius und Aventin zeigte die gewaltigen Massen der Antoninischen Thermen, in trauriger Verödung aber mit ihren Granitsäulen und riesigen Wölbungen unversehrter als die meisten alten Bauten. Die von Innocenz III. erneute, von Honorius III. dem h. Dominicus überwiesene Kirche S. Sisto, die von SS. Nereo ed Achilleo mit den christlichen Traditionen der flavischen Kaiserzeit, die von S. Cesareo waren die einzigen Bauten in dieser ungesunden Niederung. Die Johanneskirche an Porta Latina war zuletzt gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts wiederhergestellt worden. An der mächtigen Porta S. Sebastiano bildete der Drususbogen ein inneres Vorwerk der Befestigungen. Das vor dem Thore gelegene Kirchlein Domine quo vadis war gewissermassen eine Station auf dem Wege zu der von allen Pilgern besuchten Märtyrerkirche S. Sebastiano, in welcher man in die Katakomben hinabstieg, welche eine Zeitlang die Gebeine der Apostel geborgen hatten. Die grossen Trümmer des Circus des Maxentius hiessen das Palatium Titi et Vespasiani, das Grabmal der Caecilia Metella diente zur Hauptwehr des unter Bonifaz VIII. den Caetani gehörenden Castells Capo di Bove, welches die Via Appia sperrte, die von diesem Punkte an immer unwegsamer geworden war und deren Gräberlinien meist in Trümmern lagen.

Des südlichsten Hügels Roms und seines alten Mythus hat Dante gedacht (Hölle XXV, 25):

"Siehe, das ist Cacus,
Der unterm Fels des Berges Aventin
Das Blut in Lachen oft sich stauen liess."

Der Hügel war nicht so menschenleer wie heute. Hier hatte vor der Zeit der Sachsenkaiser Alberich, der mächtige Fürst der Römer, hier hatten Otto III., Heinrich IV., Lothar von Supplinburg gewohnt. Hier war die Burg der Savelli, deren Mauern und Thürme noch den grünbewachsenen Abhang krönen, von Honorius III., einem Sprössling der Familie, zum Theil dem anstossenden Kloster Sta. Sabina eingeräumt, wo der h. Dominicus geweilt hat, von seinem Grossneffen Honorius IV. erweitert, welcher überhaupt sich bestrebte, Bewohner auf den schönen Hügel zu ziehen. Hier hatte sich das Kloster der hh. Bonifacius und Alexius an den Reformbestrebungen gegen die Verkommenheit des zehnten Jahrhunderts eifrig betheiligt; hier sah man die Templerkirche Sta. Maria, hier Sta. Prisca, der Tradition zufolge auf der Stätte der Wohnung des vom Apostel Paulus genannten Aquilas, wie auf dem südlichen durch eine Schlucht getrennten Berge die Kirchen S. Sabba und Sta. Balbina, jene mit Vorhof und Kloster und dem noch unversehrten Porticus, dessen Porphyrsäulen heute die Vaticanische Bibliothek schmücken. Gärten und Felder nahmen den grössten Theil des Raumes ein. Das Feld des Testaccio lag völlig wüst; die tief im Schutt begrabene Cestiuspyramide trug auf längere Zeit noch den Namen des Remusgrabes. Gleich den meisten Thoren bildete das Ostiensische ein Castell. Der nach St. Paul führende Porticus war vernichtet, den von Hadrian I. hergestellten Vorhof der Kirche umschlossen noch die Hallen, die das Erdbeben von 1348 niederwarf. Die Theodosianische Basilika war im Ganzen unversehrt; das dreizehnte Jahrhundert hatte viel für sie gethan. Honorius III. und Nicolaus III. hatten die Tribune

mit dem grossen Musiv geschmückt, und nicht lange vor Bonifaz' VIII. Regierung war das Tabernakel der Confession entstanden, das man gewöhnlich dem Architekten des Florentiner Doms zuschreibt. Noch bewahrte das Presbyterium den Schmuck seiner Porphyrsäulen und mit Musiv ausgelegten Ambonen, während der dem Lateranischen ähnliche Klosterhof mit gleichem farbigem Schmuck prangte. Die Façade harrte noch des Mosaiks, das sie ein paar Decennien später verzieren sollte. In dem feuchten Thale der Tre Fontane, wo Paulus ausgelitten und Bernhard von Clairvaux gewirkt, erhoben sich die drei den Cisterciensern gehörenden Kirchen, deren grösste und merkwürdigste, SS. Vincenzo und Anastasio, von Honorius III. hergestellt und neugeweiht worden war.

## IV.

So waren die von Nordosten nach Südwesten eine Art Halbkreis bildenden Hügel nebst ihren nächsten Umgebungen beschaffen. Noch bleiben aber die beiden inselartig aus der Flussebene hervorragenden Höhen, die Sitze der ältesten Niederlassungen, aus denen Rom hervorging, Palatin und Capitol. Der Palatin war eine Einöde. Colossale Trümmer der wahrscheinlich seit dem neunten Jahrhundert verfallenen Cäsarenpaläste bedeckten den ganzen Hügel. Seit den Tagen, in denen der Senator Brancaleone d' Andalò die Adelsburgen gebrochen, um der Anarchie und Willkür ein Ziel zu setzen, seit dem Jahre 1256, lag auch der auf der Südspitze sich erhebende Theil des Palastes grösstentheils im Schutt. Das den Vorbau desselben bildende, noch mit einem Theil der Inschrift des Severus und Caracalla bezeichnete, in eine Veste umgewandelte Septizonium, in Gregor's VII. Zeit von Heinrich IV. belagert, hatte noch, kurz vor jener Katastrophe, welche so vielen antiken Monumenten den Untergang bereitete, nach Honorius' III. Tode

den Cardinälen zum Zufluchtsort, dann dem kräftigen Senator bei dem wider ihn erregten Aufstand zum Gefängniss gedient. Seit dem Jahre 975 im Besitz der Mönche von S. Gregorio, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Familie der Frangipani abgetreten, welche hier die Curve des Circus maximus befestigt hatten, blieben diese Bauten, bei denen die Kirche Sta. Lucia lag, in deren Gewalt, worauf das Thal des Circus den Savelli zugefallen zu sein scheint, die es von ihrer nahen aventinischen Burg dominirten. Die Namen Pallanteum, Palatium maius, Septemsolium oder, wie später noch bei Petrarca, Sedes solis, Theatrum Tarquinii, wie der ganz verschüttete Circus hiess, mahnten an die alte Zeit, deren Spuren immer mehr verschwanden, deren Erinnerungen, wie die Bauwerke von Gestrüpp und Epheu, von den verworrenen Deutungen und den Märchen der Jahrhunderte überwuchert waren. Am Fusse der Nordostseite des Hügels, beim Titusbogen, stand noch, schwerlich unversehrt, der Hauptthurm der Frangipani, die Turris cartularia, zu den Befestigungen gehörend, mit denen das mächtige Geschlecht, dessen Name durch das tragische Geschick des letzten Staufen gebrandmarkt worden ist, auch diesen Theil des Berges und den Zugang zum Thale des Colosseum geschützt hatte. Unter diesen Befestigungen lag auf der Höhe die Marienkirche, nach der Localität "in Palara", später nach dem h. Sebastian benannt, dessen Martyrthum hieher versetzt wird; Kirche und Cassinesenkloster, wo die von dem wüsten Angriff der Frangipani gefolgte Wahl Papst Gelasius' II. im Jahre 1118 stattfand. Sonst war der Palatin unbewohnt.

Die Geschicke des Capitols waren insofern verschieden von denen des Nachbarhügels, als hier sich nicht nur eins der grössten Klöster der Stadt erhob, welchem der Gegenpapst Anaclet II. um das Jahr 1130 den ganzen Berg schenkte, sondern seit der nicht lange darauf (1143) erfolgten Wiederbelebung der städtischen Autonomie die Commune hier ihren Mittelpunkt hatte,

so dass Palast und Platz Schauplatz ihrer Wandlungen und oft blutigen Kämpfe wurden. Lange vorher aber, schon in Roms dunkelsten Zeiten, war der Berg in die Sagengeschichte hineingezogen worden, die sich hier mit Octavian, seinem Palast, der Sibylle und ihrer Himmelserscheinung, den klingenden Statuen und dem Tribut der Welt trug; lange vor der erwähnten Epoche der Wiedereinsetzung des Senats war die historische Bedeutung des Capitols nicht geschwunden aus der Erinnerung des Volkes. Sta. Maria Araceli, auf der östlichen Spitze stehend, welche wahrscheinlich den Jupiterstempel getragen hatte, seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts mit dem grossen Convent den Franciscanern eingeräumt, bewahrte zwar in ihren Säulenreihen die Basilikenform, war aber in allem Uebrigen mehr und mehr in eine Kirche gothischen Stils umgewandelt worden, wozu ihre zahlreichen Kapellen beitrugen, unter denen die der Savelli, dem von ihrem Papste Honorius III. verehrten h. Franciscus gewidmet, mit ihren Familienmonumenten den ersten Platz einnahm. Wo man heute die im Jahre 1348 begonnene Marmortreppe sieht, fiel der Hügel steil ab, welchen man zur Rechten auf gewundenem Fusspfad erstieg. Der Senatspalast, auf den Trümmern und Hallen des antiken Tabularium oder Schatzhauses errichtet, zeigte zwischen viereckigen Thürmen ein Erdgeschoss, zu welchem Stufen führten, und ein oberes Geschoss mit Bogenfenstern. In dem grossen Mittelthurme hing die den Viterbesen abgenommene Glocke, die Paterina. Eine Inschrift mahnte an die Sendung des von Kaiser Friedrich II. in der Schlacht von Cortenuova erbeuteten mailändischen Fahnenwagens; Denksteine und Wappen der Senatoren, Trophäen der so endlosen wie elenden Fehden mit widerspänstigen Communen des Patrimoniums und Campaniens erinnerten an die Ohnmacht der mittelalterlichen Regierung, welche, obgleich sie bisweilen kräftigen Anlauf nahm, die grossen Namen des Alterthums nicht zu ihrer Ehre wiedererweckte. Eine andere Erinnerung,

kaum eine erfreulichere, war die Marmorstatue Carl's von Anjou mit den starren harten Zügen und der "starken Nase", wie er dem Dichter der Komödie vor Augen stand, als er (Fegef. VIII, 112) den Mörder Conradin's schilderte. Auf den Stufen vor dem Palast beriefen die Senatoren das Volk zum Parlament; auf dem Platze, dem vormaligen Asylum, und am Fusse des Hügels, wo der Raum damals das Doppelte der heutigen Piazza d' Araceli betrug, wurde der Markt gehalten, der sich gegen den Flaminischen Circus hin erstreckte, wo der Marktthurm stand. Das die alte wie die neue Stadt überblickende Araceli-kloster diente den Volksvertretern auch bei gerichtlichen und andern öffentlichen Acten, und ist in Kampf wie Frieden meist in die Geschicke des Senatspalastes verwickelt worden. Die westliche Hälfte des Hügels, der eigentliche Tarpejische Fels, lag noch dritthalb Jahrhunderte lang wüste. Zwischen den Trümmern, die ihn bedeckten, weideten die Ziegen, welche der dem Palatin zugewandten Seite, wo die alten "Hundert Stufen" nach dem Velabrum hinabführten, den Namen Monte Caprino gegeben haben.

## V.

Die Niederung, in welche, recht im Herzen der Stadt, die verschiedenen Hügel sich herabsenken, bot verschiedenartigsten Anblick dar. Um das Colosseum, an dessen Bestehen die mittelalterliche Prophezeiung das Bestehen Roms und der Welt knüpfte, hatten im dreizehnten Jahrhundert Frangipani nnd Annibaldi gekämpft. Um die Wette hatten sie an und bei demselben Thürme aufgeführt, durch neuen Anbau die Arcaden zu Wohnungen eingerichtet, um die Wette das Amphitheater beschädigt, dessen Arena aber auch noch in späterer Zeit für Kampfspiele frei blieb. Am Ende des Jahrhunderts hatten die Annibaldi sich behauptet und ein Zweig des Geschlechts führte

den Beinamen de Colosseo. Der Constantinsbogen, von allen am wenigsten beschädigt, obgleich auch in die Befestigungen hineingezogen, steckte tief im erhöhten Boden, wo zwischen Caelius und Palatin ein schmaler Pfad längs Schutt und Gärten hinlief. Der Bogen des siebenarmigen Leuchters, wie man den des Titus nannte, hatte nur den gewölbten Durchgang mit seinen Reliefs und einen Theil der Ostseite mit der Inschrift gerettet. Von der mächtigen Torre Cartularia erdrückt, war er in die Mauer eingeschlossen, die sich bis zu dem gegenüberliegenden Hadrianischen Doppeltempel erstreckte, in dessen grossartige marmorreiche Trümmer die Kirche Sta. Maria nuova hineingebaut war, dort wohin bei der noch an mehrern Stellen sichtbaren Via sacra die Tradition den Sturz des Simon Magus verlegte. Seitwärts erhoben sich die majestätischen Hallen der Basilika des Maxentius, die den Namen des Friedenstempels führte, worauf man, doppelt seltsam bei einem so späten Bau, die Prophezeiung von dem Umsturz bei der Geburt des Gottsohns bezog.

Das Forum romanum mit der Via sacra und den Resten seiner Basiliken und Tempel lag unter dem Schutt von Jahrhunderten vergraben, der sich über das Niveau der an der Nordostseite erbauten Kirchen erhoben hatte. Von der alten Herrlichkeit war kaum eine Spur geblieben in dieser Verödung. Die Bauten am capitolinischen Clivus hatten sehr gelitten. Noch um die Mitte des zwölften Jahrhunderts zog die Papstprocession unter dem Severusbogen durch, aber fünfzig Jahre später war dessen Besitz zwischen der anstossenden Cardinals-Diaconie SS. Sergio e Bacco, die den Untergang des hinter ihr liegenden Concordientempels verschuldet zu haben scheint, und einem dort ansässigen Bürger getheilt und auf der Platform ein Thurm errichtet. Dass der Tempel der acht Säulen, dem Saturn geweiht, noch ein Jahrhundert später grösstentheils erhalten war, wissen wir durch Poggio Bracciolini. Der Mamertinische Kerker,

die Privata Mamertini der Mirabilien, war längst dem Apostelfürsten heilig; die um den Ostabhang des Hügels führende steile Strasse, der Clivus argentarius, trug den Namen der Salita di Marforio von der dem Kerker gegenüber befindlichen Flussgottstatue, die einst das Marsforum geschmückt hatte. Ueber den Zustand der übrigen Bauten des Forums ist nichts bekannt. Bedenkt man jedoch, dass die Zerstörung immer mehr fortschritt, immer mehr Marmore und Travertine in die Kalkgruben wanderten, so begreift sich leicht, dass in so menschenleerer Gegend wie diese, in thätiger Zeit, wie die Bonifaz' VIII. war, Zahl und Bedeutung der Reste des Alterthums täglich abnehmen mussten.

Ein Gleiches war der Fall mit der dem Forum romanum zur Rechten liegenden Region der Kaiserfora, die theils bewohnt, theils öde war. Am Aufgang der Carinen, auf oder bei den Trümmern des Forums des Nerva, erhob sich der mächtigste Thurm des Mittelalters, jener der Conti, dessen Bau Innocenz III. die Vorwürfe seiner Zeitgenossen zugezogen hatte, nicht in ragender Lage wie der benachbarte der Milizen, aber durch seine Festigkeit noch trotzender, sodass Petrarca, der ihn vom Erdbeben getroffen sah, ihn auf der Welt einzig nannte. In der Nähe, am steilen Abhang des Quirinals, den hier die Salita del Grillo erklimmt, lagen die Wohnungen dieses mächtigen Geschlechts der Conti, das dem dreizehnten Jahrhundert so thatkräftige Päpste gegeben hatte. Aber der grössere Raum der Foren des Nerva, Augustus und Cäsar war öde. Die Säulenhallen des prachtvollen Minerventempels Domitian's waren durch ärmliche Bauten verunziert; der Bogen Nerva's liess zu dessen Forum ein; tief im Boden versunken standen die gewaltigen Reste der aus mächtigen Quadern aufgeführten Umschliessungsmauern, deren Durchgänge das Volk Noah's Arche und Arco de' pantani (einst Arcus Aureae) nannte, Namen, welche zeigen, wie bunt es aussah und wie sumpfig der Boden war. Das im

zehnten Jahrhundert entstandene Basilianerkloster, nachmals nach der Verkündigung benannt und den Dominicanerinnen übergeben, zu jener Zeit im Besitz der Johanniter, von denen die Spitzbogenfenster der Façade herrühren, war in einen Theil der Riesenmauer und des sogenannten Tempels des Mars Ultor hineingebaut, von dem einige Säulen des Porticus mit der Wand der Cella erhalten waren, die den Glockenthurm trug. Sonst sah man hier bis zur spätern Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts nur Gemüsegärten und Sumpf.

Das Trajansforum, dessen vollständiger Ruin im zehnten Jahrhundert erfolgt zu sein scheint, war mit Bauten aller Arten so bedeckt, dass der mittelalterliche Name Campo Caloleo den ursprünglichen verdrängt hatte, man Säule und "Palatium" dem Hadrian zutheilte und das Nervaforum für das trajanische hielt. Ein Vergessen, das um so mehr auffällt, da der Name des grossen Imperators volksthümlich geblieben, das Andenken seines Hochsinns mit der Geschichte Papst Gregor's des Grossen in Verbindung gebracht worden war, nach der Göttlichen Komödie (Fegef. X, 74):

"der hohe Ruhm
Des röm'schen Kaiserthums, durch dessen Grösse
Gregor veranlasst ward zu seinem Siege."

Gärten mit Kirchen und Wohnungen, darunter die der oftgenannten Familie Foschi, nahmen den Raum der Ulpischen Bauten ein; die einst dem Nonnenkloster S. Salvatore am Corso gehörende Säule stand auf einem kleinen Platz, an den die Kirche S. Bernardo stiess. In ihrer Nähe erinnerte die damals weiter ins Forum reichende Strasse Macel de' corvi an den in den Mirabilien erwähnten Bogen der steinernen Hand (Arcus manus carneae), an welchen der Volksglaube die Legende der h. Lucilla knüpfte. Wie gross hier, am Fusse des Capitols, das Gewirre der engen Gassen war, lässt sich nach dem heutigen Zustande beurtheilen. An der gegenüberliegenden Ostseite des

Trajanforums, unmittelbar unter dem Abhang des Quirinals, sah man den Hemicyclus der sogenannten Bäder des Paullus Aemilius, grosse Backsteinbauten, welche wahrscheinlich die Unregelmässigkeit des Bodens und älterer Anlagen zu verdecken bestimmt gewesen waren und auf die man den Namen der höher hinauf gelegenen Balnea Paulli übertrug, woraus die moderne Benennung der Strasse Magnanapoli entstand. Bonifaz VIII. hatte hier Befestigungen angelegt, wol zum Schutz gegen die nahen Colonna'schen Thürme, während die Niederung zwischen dem Forum und der Torre de' Conti, deren Umwandlung durch Strassenanlagen unter Sixtus IV. begann, durch Trümmer, Gärten, sumpfendes Wasser und zerstreute Bauten beinahe unwegsam war.

Betrachten wir nun die südwestlich vom Campo Vaccino gegen den Fluss zu sich erstreckende Stadtgegend. Zur Linken, am Fusse des Palatin, lagen die Kirchen S. Teodoro und Sant' Anastasia, bei welcher man noch Spuren des Circus maximus sah; im tiefen feuchten Velabrum stiess S. Giorgio an den kleinen Severusbogen, dessen Ostseite in die Kirchenwand eingefügt war, dicht bei dem halbbegrabenen Janus, dessen Platform einen Burgthurm trug. Zur Rechten, am Fusse des schroff abfallenden Tarpejischen Felsens, zu welchem hier der schon erwähnte Pfad der hundert Stufen von der sogenannten Cannapara aus, bei Sta Maria della Consolazione, hinaufführte, lagen mehrere kleine Kirchen, weiterhin die Trümmer des Porticus des Forum olitorium in der Nähe der geschäftigen, namentlich dem Verkehr des Landvolks dienenden Piazza Montanara, welcher einst der Elephas herbarius dieses Forums den Namen "In Elephanto" gegeben hatte. Die kleinen Tempel des vormaligen Gemüsemarktes sowie die des anstossenden Forum boarium waren in Kirchen umgewandelt, unter denen Sta Maria in cosmedin, gewöhnlich nach der Schola graeca benannt und seit der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts im reichen

Schmuck von Opus Alexandrinum prangend, und S. Nicola in carcere, wohin man vermöge falscher Deutung des Namens des Carcer Tullianus einen Tempel des Cicero verlegte, die ansehnlichsten waren. Letztere Kirche verdankte ihre Entstehung wahrscheinlich den Pierleonen, diesem merkwürdigen Neophytengeschlecht, welches gegen Ende des elften Jahrhunderts plötzlich aufgekommen, in der ersten Hälfte des folgenden Rom und das Papstthum zu beherrschen den Anlauf nahm, um dann schon vor Bonifaz' VIII. Zeit aus der Geschichte zu verschwinden. Sie hatten das Marcellustheater in eine der mächtigsten Burgen der Stadt umgeschaffen, welche die Savelli, damals vielleicht schon ihre Nachfolger in deren Besitz, noch verstärkten. Vermauert waren die untern Arcaden des Halbkreises; im Innern hatte der Schutt einen Hügel gebildet, der noch heute Monte de' Savelli heisst und zu den Wohnungen der Burgherren führte. Weiter nach Süden, vor dem Aufgang zum Ponte Sta Maria, wie man die palatinische Brücke, heute Ponte rotto, damals nannte, erhob sich der Palast des Nicolaus, Sohnes des Crescens, jener ein Decennium später bis auf das Erdgeschoss zerstörte, fälschlich nach Cola di Rienzo oder Pilatus benannte Bau, dessen Geschichte ein Räthsel ist, während die mit ihrer Barbarei prunkende Architektur an Roms schlimmste Zeiten mahnt.

Dass die Besitzer des Marcellustheaters die nahe, in jener Zeit nach den Juden benannte Fabricische Brücke und die Tiberinsel, Insula Licaonia, beherrschten, würde sich schon aus der Lage der Burg ergeben, wüsste man selbst nicht, dass Papst Urban II. hier bei den Pierleonen wohnte. Aber auch die Familie der Stadtpräfecten, die man nach ihren Besitzungen am Abhang der Ciminischen Berge die Präfecten von Vico zu nennen pflegte, hatte auf der Insel ihre ursprünglich den Frangipani gehörenden Thürme, welche einst den lothringisch-tuscischen Herzog-Markgrafen Gottfried und seine grosse Tochter Mathilde aufnahmen, und in Bonifaz' VIII. Tagen an die Caetani gekommen

sein müssen. Die von Kaiser Otto III. erbaute Adalbertskirche hatte den Namen des Preussenapostels verloren, um nur den des h. Bartholomäus zu führen. Trastevere, wo einst die älteste Judenansiedlung gewesen, bot einen von dem spätern sehr verschiedenen Anblick dar. Noch sassen hier manche Adelsgeschlechter in ihren durch Thürme geschützten Wohnungen, die Papareschi in ihren beiden Linien di Romano und Mattei, die Alberteschi-Normanni, die Stefaneschi, die Grafen von Anguillara, welche ein Zweig der Orsini waren, u. A. Der von der erstgenannten Familie stammende Papst Innocenz II. hatte den Neubau der grossen Marienkirche begonnen, welchen Innocenz III. vollendete; Cardinal Johannes von Crema nicht lange vorher den von S. Grisogono. Ein Graf von Anguillara hatte dem Heiligen von Assisi zu Ehren, der hier in einem Benedictinerhospiz gewohnt, Kirche und Kloster S. Francesco a ripa gebaut. SS. Cosma e Damiano, heute gewöhnlich S. Cosimato genannt, war Benedictinerabtei, Sta Cecilia prangte mit den Säulen und Musiven des von Paschalis I. im ersten Drittel des neunten Jahrhunderts unternommenen Baues. Von der Höhe des mit Gärten und Weinbergen bedeckten Janiculum blickte die kleine Marienkirche "in castro aureo" herab, aus deren Beinamen der von Montorio entstand, welchen die nachmals an deren Stelle erbaute Kirche St. Peter's führt. Die vor dem Janiculensischen Thore liegende Kirche San Pancrazio mahnte durch die Grabschrift des unter Otto III. hingerichteten Crescentius an stürmisch unheilvolle Zeiten und an die jähen Wechsel des Menschenlebens, und war noch unter Innocenz IV. im Innern ausgeschmückt worden. Ausser den Inselbrücken und der palatinischen setzte die damals nach Antoninus, heute nach Sixtus IV. benannte Janiculensische den Bezirk von Trastevere, der in der mittelalterlichen Eintheilung den dreizehnten Rion bildete, mit der diesseitigen Stadt in Verbindung.

## VI.

Die Burg der Pierleonen zur Linken lassend, betreten wir die weite durch den grossen Bogen des Flusses gebildete, unter dem gemeinsamen Namen des Marsfeldes bekannte Ebene. Der westliche Theil, die Region des Circus Flaminius und des Campus tiberinus minor, war dicht bewohnt. Nirgend hatte Zerstörung ärger gehaust als hier, nirgend waren die Prachtbauten der Kaiserzeit zu den Zwecken des Alltagslebens schonungsloser verstümmelt worden, als in den Quartieren, welche die Bezirke oder Rione Sant' Angelo, Regola, Parione, Sant' Eustachio, Pigna bilden und auch heute grossentheils den gewerbtreibenden Classen eingeräumt sind. Vom Nordwestfusse des Capitols an hatte diese Zerstörung sich in erschreckendem Masse verbreitet. Zwischen dem Marcellustheater, dem Flusse, dem Balbustheater und dem Porticus der Octavia wohnten wenigstens seit dem elften Jahrhundert die Juden, durch ihre Nähe die Pierleoni an ihren Ursprung mahnend. Hier war entsetzlich aufgeräumt worden. Das Balbustheater, welches noch um die Mitte des zwölften Jahrhunderts nach der benachbarten Brücke Theatrum Antonini heisst, scheint so gründlich vernichtet gewesen zu sein, dass der Schutthügel, auf welchem nachmals der Palast der Cenci sich erhob, die Archäologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts nicht über dessen Lage aufklärte. Von dem bedeckten Gange der Crypta Balbi, aus welcher das frühere Mittelalter ein Templum Craticulae gemacht hatte, standen noch einige Travertinwände mit Halbsäulen in der Nähe der Kirche Sta Maria de cacaberis, deren Name von dem alten Cacabarium, dem Töpferquartier, herrührt. Von dem prachtvollen Porticus der Octavia, der wahrscheinlich durch das Erdbeben des Jahres 442 sehr gelitten hatte, war der grössere Theil der Vorhalle erhalten, mit der an seine Herstellung durch Septimius Severus erinnernden Inschrift, die dem Bau seinen

mittelalterlichen Namen Severianum oder Severinum gegeben hatte. Zwischen die Säulen hatte man um die Mitte des achten Jahrhunderts die kleine Kirche Sant' Angelo hineingeschoben, die von dem anstossenden Fischmarkt den Namen in pescaria erhielt und nach welchem dann wieder der Bezirk benannt ward; eine Kirche, die ein halbes Jahrhundert nach Dante's Zeit in der Geschichte der Stadt eine Rolle gespielt hat.

Der Name des Circus Flaminius war im neunten Jahrhundert so vergessen, dass das Stadium, die heutige Piazza Navona, mit demselben verwechselt wurde. Aber noch am Ende des zwölften standen grosse Trümmer, so die Aussenmauer mit ihrem Halbkreise, der, bis über die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts erhalten, bei dem Bau der ein nach allen Seiten freies mächtiges Viereck bildenden Mattei'schen Paläste zu Grunde gegangen sein muss, wie die Crypten, welche der Via delle botteghe oscure ihren Namen gaben. Die von Gärten begrenzten Trümmer hiessen das Castrum aureum, im trostlosen Verfall eine Erinnerung vormaligen Glanzes. Mehrere Kirchen erhoben sich inmitten der Ruinen, Sta Maria Dominae Rosae, nach der h. Rosa von Viterbo oder auch in Castro aureo genannt, und S. Lorenzo, deren Stelle seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts Sta Caterina de' funari einnimmt, Sta Lucia, S. Salvatore in pensili, so nach den antiken Unterbauten bezeichnet, wo man gegenwärtig die polnische Nationalkirche sieht. Die Namen Sta Caterina und Sant' Anna de' funari deuten darauf hin, dass einst Seiler den freien Raum benutzten, wie gegenwärtig den am Ende des Circus maximus. Der Name des Calcaranum, worunter man den in nordöstlicher Richtung gegen die modernen Plätze des Gesù und der Stimmate sich erstreckenden Raum verstand, war eine traurige Mahnung an die unersättlichen Kalkgruben.

Nicht besser war es dem grössten Theater Roms, dem des Pompejus, und seinen zahlreichen Nebenbauten ergangen. Man

las hier in der Carolingischen Epoche Inschriften, und die Mirabilien verzeichneten das Theater "bei S. Lorenzo in Damaso", aber der Ruin scheint im dreizehnten Jahrhundert vollständig gewesen zu sein, als die Orsini sich hier festsetzten und eine Burg bauten, deren Name Arpacata an nichts Römisches erinnert. Wenn die Localität damals wirklich "ad septem laurum" hiess, so möchte dies eine Reminiscenz der vormaligen Gartenanlagen sein. Das nahe Campo di fiore, nach welchem eine vielleicht mit den Orsinen zusammenhängende Adelsfamilie benannt wurde, war ein wüster Platz, auf welchem wie auf dem Campo Vaccino Vieh weidete und oft unruhige Volkshaufen wie Kriegerschaaren sich sammelten. S. Lorenzo in Damaso, eine der alten Titelkirchen, erinnerte durch ihren Beinamen "in prasina" an die Circusspiele. Nicht das Leben war gewichen, längst aber war aller Glanz des grossartigsten Gebäudecomplexes geschwunden, wie fast überall, wo einerseits die Barone, andererseits das kleine Gewerbe festen Fuss fassten. Bauen und Zerstören wetteiferten zum Schaden des Alten.

Vom Fusse des Capitols an begannen die Burgthürme mit denen der mit den Orsinen verwandten Malabranca, der Boccabella, Specchi, Margani, Stazi, Bucimazzi, Capizucchi u. A., um sich dann über diesen ganzen Theil der Ebene, den heute vergrösserten Ghetto, die Trümmerstätten des Flaminischen Circus und des Pompejustheaters zu erstrecken. Alle Wohnungen der Vornehmeren waren mit solchen Thürmen versehen, und zahlreiche Adelsfamilien sassen in dieser Stadtgegend. Zwischen dem Pompejustheater und dem Domitianischen Stadium lagen die Häuser der Massimi, jenseit S. Lorenzo führt heute noch eine Gasse den Namen der Savelli. Die Hauptburg der Orsinen aber war nicht Arpacata, sondern Monte Giordano. Welche die Gebäude waren, deren Schutt den hier aus der Flussniederung emporsteigenden Hügel bildete, in einer Gegend, die namentlich mit Werkstätten der Marmorarbeiter gefüllt

gewesen zu sein scheint, ist nicht bekannt. In den letzten Decennien des dreizehnten Jahrhunderts scheint der Monte, damals nach Giovanni de' Roncioni benannt und wol noch nicht lange im Besitz der Orsini, gemeinsames Eigenthum der Angehörigen Papst Nicolaus' III. gewesen zu sein, denn es wohnten daselbst Cardinal Giordano wie Matteo Rosso, des Papstes Brüder, und dessen Neffen, unter ihnen Cardinal Napoleon, der seit dem Jahre 1288 den rothen Hut trug und so in Bonifaz' VIII. Tagen wie in der avignonschen Zeit eine grosse Rolle gespielt hat. Matteo Rosso, derselbe, welcher während des Zuges Conradin's von dem Senator Don Enrique von Castilien gefangen genommen, nach Carl's von Anjou Sieg die Freiheit wiedererlangt hatte, war Stifter des älteren Zweiges der Orsini di Monte, welche bald nach der Rienzischen Zeit ausgestorben zu zu sein scheinen.

Seit die Gabrielli im vorigen Jahrhundert in den Besitz von Monte Giordano gelangten, begann dessen Umwandlung, die am Hauptgebäude wenig Altes gelassen hat. Aber sowol wenn man den "Monte", eine der wenigen in der Göttlichen Komödie (Hölle XVIII, 21) genannten römischen Localitäten, von aussen betrachtet, sofern die nahegerückten engen Strassen es gestatten, wie wenn man durch den gewölbten Thorweg in den mit einem alterthümlichen grossen Brunnen geschmückten Hof hinaufsteigt, wird man an die vormalige Bedeutung dieser Burg gemahnt, deren Mauerkreis mehrere Gebäude umschloss und welche noch zwei Jahrhunderte nach Dante's Zeit militärische Bedeutung hatte, wie denn König Carl VIII. im Hader mit Alexander VI. hier das schwere Geschütz zur Beschiessung der Engelsburg aufzupflanzen drohte. In der ganzen Geschichte Roms bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts wird Monte Giordano, wo auch grosse Cardinäle wie die von Este wohnten und toscanische Maler arbeiteten, oft genannt. In der Nähe, unmittelbar am Tiber, hatten die Orsinen eine kleinere Burg, Tor di Nona,

weiter hinauf am Flusse eine andere bei der heutigen Piazza Nicosia, die diesen Namen vielleicht von einem Sprössling ihres Geschlechts trägt, welcher Erzbischof der Metropole Cyperns war.

Ehe man nach Monte Giordano gelangte, sah man in Via Sta Lucia die im vorigen Jahrhundert abgetragene Kirche Sto. Stefano, die den Beinamen in piscina von einem alten Wasserbecken erhalten hatte, bei welchem die Mirabilien den prächtigen mit Musiven geschmückten Palast des Cromatius schildern, mit welchem die Legende vom h. Sebastian zusammenhing. Liess man aber, den Weg zur Aelischen Brücke einschlagend, die Orsinenburg zur Rechten, so ging man an der Kirche S. Celso vorüber, in deren Nähe einige dreissig Jahre vor Bonifaz' VIII. Regierung der Bogen der Imperatoren Theodosius, Gratian und Valentinian II. zerstört worden zu sein scheint. Schwerlich waren noch Reste der grossen Portiken vorhanden, welche gemäss der Inschrift des Bogens diese Imperatoren vollenden liessen. Die alten Schilderungen der Cavalcaden der Päpste beim Besuch der Vaticanischen Basilika gedenken des Theodosiusbogens, unter welchem bei der Rückkehr nach dem Lateran der Zug sich fortbewegte, am Palast des Cromatius vorüber, wo die Deputation der Judengemeinde stand und das Gesetzbuch überreichte, weiterhin zwischen dem Stadium und dem Pompejustheater, an den Thermen Agrippa's, dann an S. Marco vorbei und auf den Bogen der steinernen Hand zu, von welchem aus die Procession über den Clivus Argentarius und die Kaiserfora nach dem Titusbogen und dem Colosseum gelangte, hinter welchem sie in die Viasanta einbog. Einem Theil des Weges, zwischen dem in der Nähe der Aelischen Brücke beginnenden, im späten Mittelalter und im sechzehnten Jahrhundert so belebten Viertel der Banchi, dem Sitz der Wechsler und Geschäftsleute, und der heutigen Piazza Gesù, ist von diesen Processionen der Gesammtname der Via papale geblieben.

## VII.

Von den beiden Brücken über den Tiber, zu denen die grossen alten Strassen geführt hatten, lag die ältere Vaticanische, deren Reste man zwischen der modernen Via Paola und dem Spital von Sto Spirito sieht, längst in Trümmern, sodass nur die Aelische im Gebrauch war. An ihrem jenseitigen Ende, zwischen den beiden Thürmen der ein Viereck bildenden Aussenwerke des Castells, befand sich das eherne Thor der St. Peters-Vorstadt, die noch auf den von Papst Leo IV. ihr angewiesenen Umfang beschränkt und auf der Nordseite durch die Mauer geschützt war, welche dem spätern Corridor zum Unterbau gedient hat. Von den Gothenkriegen her hatte das Hadrianische Mausoleum, gewöhnlich die Burg des Crescentius genannt, durch Belagerung und Vertheidigung gelitten und all seinen Schmuck eingebüsst. Der Rundbau aber war im Aeussern ziemlich unversehrt und bewahrte noch achtzig Jahre lang die grossen Quadern, welche den Mauerkern bekleideten. Die Orsini hatten die Burg inne und beherrschten somit von beiden Seiten die Zugänge zur Brücke. Der zur Peterskirche führende bedeckte Gang, welcher der ganzen Leostadt ihren mittelalterlichen Namen Portica gab, scheint in tiefem Verfall gewesen zu sein, wie denn in der Avignonischen Epoche jede Spur von ihm verschwindet. Beinahe in der Mitte der Vortadt stand noch die mächtige arg verstümmelte Pyramide, vom Volke gewöhnlich La Meta, von den Gelehrteren Romulus' oder Scipio's Grabmal genannt. Sie war ihres Marmorreichthums zur Anlage der Stufen und Bekleidung des Fussbodens im Vorhof von St. Peter entkleidet, wie die ihres alten Glanzes gedenkenden Mirabilien berichten, und diente noch in viel spätern Zeiten als Vorwerk der Engelsburg, bis Alexander VI. sie bei der Anlage der nach ihm benannten Hauptstrasse, des heutigen Borgo nuovo, wegräumte.

Der Vorhof oder Paradisus der Basilika, zu welchem vom

Platze oder der Cortina aus eine Stufenreihe führte, hatte seit den Kämpfen der Salier- und Hohenstaufenzeit seine frühere Gestalt nicht wieder angenommen, und war somit weit entfernt von jener Harmonie, die einst den ganzen grossartigen Bautencomplex charakterisirt hatte. Nur die vierte Seite, die eigentliche Vorhalle der Kirche, war erhalten. In der Mitte, am Brunnen Papst Damasus', stand der Pinienzapfen von Erz, der gewöhnlich als Krönungszierrat des Hadriangrabes gedeutet wird, und welchen Dante (Hölle XXXI, 58) zur Vergleichung des Maasses des Riesenhauptes brauchte, wie er die den Höllenbrunnen umstehenden Giganten mit den Thürmen am Mauerkreise der sienesischen Burg Monteregghioni verglich:

"So lang und breit schien mir sein Angesicht,
Als wie der Pinienapfel bei Sanct Peter."

Die mit Musiven geschmückte Stirnseite der Kirche, die mit Papstmonumenten gefüllte, seit kurzem durch Giotto's Mosaik des Schiffleins Petri verschönerte Vorhalle verkündeten noch keinen Verfall. Bis auf Bonifaz VIII. hatten die meisten Päpste das Innere mit Altären, Reliquiarien, Kapellen bereichert. Vom Halbrund der Tribune strahlte das grosse Musiv Innocenz' III. herab, Nicolaus III. hatte die Wände des Mittelschiffs mit den Brustbildern seiner Vorgänger geschmückt. Derselbe thätige Papst hatte den Umbau des Vaticanischen Palastes begonnen, welchen seine Nachfolger, namentlich Nicolaus V. fortsetzten. Die ganze Gebäudegruppe, die Basilika mit ihren Kapellen, unter denen die Rotunden der hh. Petronilla und Andreas hervorragten, mit den anstossenden Klöstern und dem von Bonifaz VIII. wiederhergestellten Glockenthurm, der Palast mit den Wohnungen für den päpstlichen Hofstaat und dem den Hügel hinansteigenden Garten, zur Linken der Kirche die Trümmer des Neronischen Circus, des Palatium Neronis des frühern Mittelalters, auf dessen Spina noch der Obelisk, damals der einzige sichtbare, stand: alles dies bildete ein Ganzes, dessen Gross-

artigkeit wie beim Lateran durch die isolirte Lage am Ende der Stadt erhöht ward.

Auch sonst fehlte es der Leostadt nicht an kirchlichen und andern Bauwerken. Den Gotteshäusern der nordischen Fremdencolonien des achten und neunten Jahrhunderts hatten sich spätere angereiht, die schon unter den Mauern des Castells mit Sta Maria Traspontina begannen. Kaiser Heinrich IV. hatte den steilen Hügel bei der Friesenkirche S. Michele, den Palazzolo, befestigt, wovon man noch gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts Reste sah. Bei den Trümmern der Vaticanischen Brücke hatte Innocenz III. sein grosses Hospiz Sto Spirito gestiftet. In Nicolaus' III. Tagen waren auch hier Orsinische Bauten entstanden, unter andern am Fusse des Palazzolo-Hügels die Wohnung des Cardinals Latino Malabranca, des Schwestersohnes des Papstes. Noch immer aber war die Leostadt schwach bevölkert. Gärten und Vignen nahmen einen ansehnlichen Theil ein, bis der Vatican dauernde Papstresidenz ward und geistliche wie weltliche Grosse sich hier um die Wette anbauten. Mehrere Thore führten so nach dem Flussufer unter dem Janiculum, wo zwischen Gärten und Feldern ein Weg nach Trastevere ging, wie nach der Nordwestseite; Thürme und Mauern, von Innocenz III. verstärkt, schützten nothdürftig den Vaticanischen Hügel.

Kehren wir zurück in die eigentliche Stadt, wenden wir uns der Mitte des Marsfeldes zu, wo die öffentlichen Bauten der Kaiserzeit einst allen Glanz und alle Majestät der alten Welt entfaltet hatten. Hier auch war die Verwüstung entsetzlich. Dichtgedrängt wohnte man von Monte Giordano an über Piazza Navona und Sant' Apollinare bis zur Antoninischen Säule, dann über die Flaminische Strasse hinaus gegen den Apostelplatz zu wie bis an den nördlichen Fuss des Capitolinischen Hügels. Mit jedem Jahre hatten sich die riesigen Trümmer gemindert, die des Domitianischen Stadiums, das seine lang-

gestreckte Gestalt und die Gewölbereihen bewahrte, in denen schon zu Anfang des neunten Jahrhunderts Oratorium und Kloster der h. Agnes "in agone" sowie S. Niccolò "de cryptis agonis", später nach den Lothringern benannt, standen, die der Neronisch-Alexandrinischen und der Agrippathermen, die der Prachtbauten Hadrian's und seiner Angehörigen. Jede Kirche, deren diese Gegend, die der Rione Sant' Eustachio, Campomarzo, Colonna, Trevi, so viele zählte, jeder Palast, jedes Haus hatte Säulen, Architrav- und Friesstücke, Marmor- und Travertinblöcke, ja die Ziegelwände weg- und eingerissen. Von manchen grossen Gebäuden, z. B. von den Julischen Septa, dem Local für die Abstimmungen, war die Spur so verschwunden, dass spätere Forschung die Stelle nur annähernd zu bestimmen vermocht hat. Aus Schuttmassen, wahrscheinlich vom Amphitheater des Statilius Taurus, von dem man seit dem Ende der Kaiserzeit nichts mehr vernimmt, hatte sich ein niederer Hügel gebildet, der Monte Citorio oder, vielleicht nach den Septa, Mons Acceptorius, damals im Besitz der Colonna, die ihn befestigt hatten, aber in Gregor's IX. Zeit ebenso wenig wie das Augustus-Mausoleum gegen die päpstlich gesinnten Orsini zu behaupten im Stande waren. Dicht neben diesem Hügel stand noch die Säulenfront eines Hadrianischen Prachtbaues inmitten formloser Ruinen, auf welche der Name der Piazza di Pietra hinweist. Die Säule Marc Aurel's, welche man arg beschädigt und tief im Boden steckend auf engem Platze neben dem Kirchlein Sant' Andrea sah, gehörte seit der Mitte des zehnten Jahrhunderts dem Benedictinerkloster S. Silvestro in capite.

Ein einziger der grossen Tempel dieser Region war der Zerstörung entgangen, Agrippa's Pantheon, von früh mittelalterlichen Sagen gedeutet, seit dem Anfang des siebenten Jahrhunderts als Sta Maria ad martyres dem christlichen Cultus übergeben, mit beschädigtem Porticus an dem mässig grossen, durch gehäuften Bauschutt erhöhten Platze, eingeengt durch neuen

in den Ruinen der anstossenden Thermen eingenisteten, den Riesenmauern der Rotunde angeklebten Anbau. An der Via Flaminia, welche von Süden nach Norden die Ebene durchschnitt, hatten sich einige Triumphbogen erhalten, bei den Septa der unter Innocenz VIII. abgetragene des Gordian oder Diocletian, bei der heutigen Piazza Sciarra der des Claudius, welchen noch der Anfang des sechzehnten Jahrhunderts theilweise sah, weiterhin jener des Marc Aurel, den das siebzehnte vernichtete. Gross war die Zahl der Kirchen, zum Theil sehr alten Ursprungs. Sant' Apollinare, der Tradition zufolge von Papst Hadrian I. erbaut, S. Trifone, wo heute Sant' Agostino steht, S. Salvatore in primicerio, so nach dem ersten der päpstlichen Palastbeamten oder Palatinalrichter benannt, heute S. Trifone auf Piazza Fiammetta, Sant' Eustachio, Sta Maria in Aquiro, Sta Maria in Via lata an der Via Flaminia, drei alte Diaconien, S. Marcello, gleichzeitig mit dem Siege des Christenthums, Sta Maria in fornica, deren Bau man dem Belisar zuschrieb, gegen das Capitol und den Flaminischen Circus zu S. Marco, im vierten Jahrhundert entstanden, in damaliger Gestalt dem neunten angehörend. Unter dem westlichen Abhang des Quirinals lag die Apostelkirche, die auf constantinischen Ursprung Anspruch erhob. Die jüngste Kirche dieses Stadttheils, Sta Maria sopra Minerva, deren Name auf den Tempel hindeutet, dessen Spuren man noch im sechzehnten Jahrhundert sah, wurde um die Zeit des Todes Nicolaus' III. begonnen und war noch lange nach Bonifaz VIII. im Bau begriffen. Unter den römischen Kirchen war und blieb sie die einzige grössere germanischen Stils. Viele vornehme Familien waren in diesem Theile der Stadt ansässig. Ausser den Colonna, deren Wohnungen bei der Apostelkirche und an Piazza della Pilotta lagen, hatten hier die Crescenzi, di Sant' Eustachio, Mellini, Sanguigni, Zweige der Orsini, Annibaldi, Bucimazzi u. v. a. ihren Sitz.

Die nördliche Hälfte der Ebene, von der heutigen Piazza

Colonna an bis Piazza del Popolo, der eigentliche Campus Martius, lag theils wüst, theils war sie von Kirchen und Klöstern eingenommen, inmitten von Gärten und Feldern, wie heutzutage die südlichen Hügel sie bieten. Mehrere derselben waren sehr alte Stiftungen. S. Lorenzo in Lucina reichte in das fünfte Jahrhundert hinauf, S. Silvestro in capite, einst "zwischen den beiden Gärten" geheissen, das Basilianerinnenkloster bei Sta Maria in Campomarzo und S. Niccolò de' Perfetti stammten aus dem achten, Sta Maria del Popolo verdankte im zwölften ihren Ursprung dem Altar, welchen Papst Paschalis errichtet haben soll, um den Geisterspuck zu verscheuchen, der das Volk beim Grabe Nero's ängstigte. Das grösste antike Bauwerk dieser Gegend, Augustus' Mausoleum, in den Mirabilien Castellum Augustum, im spätern Mittelalter L' Agosta, war wie gesagt in eine Veste der Colonna umgewandelt, die sowohl im Jahre 1167 während der Kämpfe unter Friedrich dem Rothbart wie im Jahre 1241 in denen der Regierungszeit seines Enkels arger Verwüstung anheimfiel, sodass mit Ausnahme der unzerstörbaren Ringmauer nichts davon übrig blieb, die Obelisken des Eingangs und des nahen Gnomon oder Sonnenzeigers zerstückt am Boden oder unter Schutt begraben lagen. An Piazza del Popolo sah man eine jener der Leostadt ähnelnde Grabpyramide, deren Reste erst unter Paul III. verschwanden. In Bonifaz' VIII. Tagen wurde der Name der Colonna hier nur mit Waffenthaten und Aufständen in Verbindung gebracht, drei Decennien nach seinem Tode aber ward er auch durch die schöne Stiftung seiner Gegner, der Cardinäle Giacomo und Pietro Colonna verewigt, durch das Spital S. Giacomo, welches von dem nahen Mausoleum den Beinamen in Augusta erhielt und ursprünglich dem Flusse näher lag. Der ganze westliche Abhang des Pincio war wie dieser Hügel überhaupt unbewohnt, theils öde, theils Gemüsegärten und Weinbergen eingeräumt.

## VIII.

So war das Rom beschaffen, welches der Dichter der Göttlichen Komödie sah und von dessen äusserer Erscheinung er, der unübertroffene Meister der Schilderung im knappsten zugleich und schärfsten Umriss, uns so wenig berichtet hat. Halb Trümmerstätte, halb ohne Plan noch Maass aufgebaut, finster und verworren, aus ungleichartigstem Material, überall Reste des Alterthums, zertrümmerte Säulen, Capitäle, Architrav- und Friesstücke zu Thürpfosten, Schwellen, Fenstereinfassungen wie zur Verstärkung der Mauern verwendet, Burgwohnungen mit Hallen, offenen Söllern, himmelhohen Backsteinthürmen, zu denen antike Werke immer das Material, häufig den Kern, den Unterbau, die Stützen hatten hergeben müssen, meist ärmliche Wohnungen des Volks, die Ehrenbogen in Festungsmauern eingeschlossen und von modernem Aufbau erdrückt, die sculpturenreichen Gedächtnisssäulen in Kirchthürme, die Mausoleen in Burgen umgewandelt oder als Steingruben benutzt, zahlreiche Kalköfen, in welchen Marmorblöcke wie Sculpturwerke, unversehrte wie zerstückte, verschwanden, enge, unwegsame, oft feuchte Gassen, hie und da mit Spuren antiken Pflasters, unregelmässige Plätze: so war der bewohnte Theil, in welchem Hügel und Thal ermüdend wechselten. Inmitten dieser planlosen meist unschönen Stadt, die bei jedem Schritt durch ihre Bauart wie durch die zum Sperren der Strassen dienenden Eisenketten an Fehden und Selbsthülfe mahnte, die ehrwürdigsten Kirchen, an deren Stirnseite und Apsis gold- und farbenreiche Musive glänzten, mit tausend Marmor-, Granit- und Porphyrsäulen, mit marmornen reich eingelegten Tabernakeln, Ambonen, Chorschranken, Osterleuchtern, mit zahllosen Reliquien, denen Geschichte, Tradition, Volksglaube Verehrung verschafften, mit weitläufigen Klöstern, die in manchen Fällen durch Befestigungen geschützt waren, welche im Verein mit

einsamer Lage den eigenthümlichen Eindruck erhöhten. Wenn man heute auf der Appischen Strasse vor Rom anlangt und von der letzten Bodenerhöhung aus, wo nackte Backsteinmassen der Grabmäler an die versunkene Pracht der Regina viarum mahnen, nach der Stadt blickt, so sieht man auf dem hier vom Aventin und Caelius abgezweigten flachen Hügelrücken vor sich die Linie der in allen Jahrhunderten ausgebesserten Aurelianischen Mauer, in der Mitte die mächtige, von zwei gewaltigen viereckigen Thürmen flankirte Porta Appia, nach beiden Seiten hin Thurm an Thurm, rechts gegen Porta Latina, links gegen das Ostiensische Thor zu, Alles ernst, still, menschenleer, todt. Der Anblick kann das Rom des dreizehnten Jahrhunderts vergegenwärtigen, als mit Ausnahme des Pantheon nicht eine der fast zahllosen Kuppeln, die heute das Profil charakterisiren, über die langgedehnte Linie hinwégragte, an ihrer Stelle aber hunderte von Thürmen ohne architektonischen Schmuck noch Schönheit ihre dunkeln Massen zum Himmel hoben.

Dies Rom war nicht geeignet, auf den Toscaner, dessen heimatliche Städte einen ernsten und kriegerischen, aber harmonischen Anblick darboten, günstigen Eindruck zu machen. Dante hat es ausgesprochen, indem er (Par. XV, 109) die Florentiner daran mahnt, wie Rom, von der Höhe des Montemario aus gesehen, hinter ihrer Stadt an Schönheit zurückstehe, der Ruin letzterer aber noch kläglicher sein werde:

"Besiegt war Montemalo noch von eurem
Uccellatojo nicht, der wie im Steigen
Ihn aber auch im Fallen wird besiegen."

Keinen bessern Eindruck machte auf den Florentiner das römische Volk, so in seiner äussern Erscheinung wie durch seine Sprache, die ihm der verdorbenste aller italischen Dialecte schien. Das Urtheil ist ohne Zweifel hart. Aber schriftliche Denkmale der Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts verklagen die Volkssprache noch einer Roheit, die dem Ohr des Toscaners

anstössig sein musste, und beinahe ein Jahrhundert später äusserten sich Landsleute des Dichters über Kleidung, Haltung, Sitte der Römer, dieses Volks von Kuhhirten, wie sie sie nannten, in ähnlicher Weise. Denn so oft das Volk versucht hatte, sich zu erheben aus tiefem Verfall, so wenig war ihm dies dauernd gelungen. Die bessern Elemente eines geordneten Bürgerstandes kämpften fortwährend mit den schlimmen Traditionen einer aus verschiedenartigsten Bestandtheilen zusammengesetzten Masse und mit der Pest des Vasallenthums, womit die Uebermacht der Barone die Stadt gefüllt hatte; Gewerbfleiss und nützliche Thätigkeit kämpften mit der eingewurzelten, durch die geistliche Mildthätigkeit gemehrten Gewohnheit des Nichtsthuns. Blutige Aufstände und Parteiungen hatten um die Wette mit den Kriegen zwischen Kaisern und Päpsten und einheimischen Streitigkeiten das Volk immer wieder in eine Verwilderung zurückgestossen, welche die feste Constituirung der Comune hinderte. Die Verödung der Umgebung hatte auf Zustand und Thätigkeit der Stadtbewohner nachtheiligsten Einfluss geübt.

Und doch war die Regierung Bonifaz' VIII. für Stadt und Bewohner ein Zeitraum verhältnissmässiger Ruhe und Blüte.

Nach der langen Sedisvacanz, welche der Zwiespalt im h. Collegium nach dem Tode Nicolaus' III. verschuldet hatte, nach der Ohnmacht des kurzen Pontificats Coelestin's V. konnte die Haltung eines fähigen Mannes, wie Benedetto Caetani, die Art, wie er zur Herrschaft gelangt war, vergessen machen. Die heftigen Fehden der Hohenstaufenzeit hatten ausgetobt. Die grossen Geschlechter blieben in Parteien gespalten, deren Namen von Ghibellinen und Guelfen in vielen Fällen nichts als persönliche oder ererbte Feindschaft maskirten. Aber die Colonna'sche Fehde war die einzige, welche den Frieden Roms störte. Freilich nahm diese Fehde Verhältnisse an, die sie zu einem wahren Kriege machten, der selbst den Beistand der toscanischen

Guelfen in Anspruch nahm, für die Familie und ihre Besitzungen verderblich, in seinen Folgen für den siegreichen Papst verhängnissvoll ward. Die Jahre 1297—99 sahen in Roms Basiliken die Bannbullen gegen das mächtige Adelsgeschlecht verkünden, seine städtischen Burgen und Wohnungen verheeren, seine Castelle in der Landschaft, darunter das feste Palestrina, durch falsches Verheissen mehr als durch Waffengewalt gewonnen (Hölle XXVII, 102), vernichten, seine streitbaren Männer nach vergeblichem Kampfe in die Ferne getrieben: aber das Jahr 1303 erlebte die Schmach von Anagni und das tragische Geschick des gewaltigen Papstes. Ein Geschick, an welchem die übermässige Bereicherung und Erhöhung der päpstlichen Nepoten nicht ohne Antheil blieb. Die Caetani, bis dahin in Rom beinahe unbekannt, ungeachtet ihres Anspruchs auf Abstammung von den Herzogen Gaetas nur als eine der Stadt Anagni angehörende Familie betrachtet, traten mit einemmale in die Reihe der römischen Grossen als Besitzer zahlreicher Territorien auf beiden Seiten der Volskerberge. Eine Stellung, welcher sie durch ihre muthige Haltung in wie nach Bonifaz' VIII. schlimmen Tagen Ehre machten. Hätte der Papst, bemerkt Giovanni Villani, zur Zeit gewusst, welche entschlossenen und tapfern Männer seine Nepoten waren, er würde sie sicherlich zu Königen oder grossen Herren gemacht haben. Grosse Herren wurden sie jedenfalls. In der Stadt beherrschten sie die Tiberinsel, in der Campagna durch das Castell Capo di bove die Appische Strasse, im Thal des Sacco wie in der Marittima die Abhänge der Volskerberge, von denen ihre starke Burg Sermoneta über das Gebiet von Velletri und die ganze Niederung der pontinischen Sümpfe bis zum Vorgebirge der Circe hinblickte. Roms mächtigstes Geschlecht waren aber in diesen Tagen die Orsini. Einem stolzen Papste wie Bonifaz konnte in seiner Bedrängniss ihr Schutz wie Herrschaft erscheinen, und wenige Jahre später waren vornehmlich sie es, die einem Kaiser die Früchte seines

Römerzugs entrissen. Die Conti behaupteten zwar nicht mehr die unter ihren Päpsten eingenommene Stellung, waren aber in Rom selbst wie durch grossen Besitz in Campagna und im Volskerlande noch mächtig. Mit der Grösse der Frangipani war's auf immer zu Ende. Die Präfecten von Vico kamen wegen ihrer umfangreichen Besitzungen auf der tuscischen Seite mehr für als in Rom in Betracht, die hohenstaufischen D' Antiochia waren Landbarone in der Sabina geworden.

Das römische Volk war Bonifaz VIII. geneigt. Der Papst, welcher den Anspruch der geistlichen Autorität so hoch wie Irgendeiner steigerte, hatte Eigenschaften eines grossen Herrschers, und seine Zeitgenossen haben hervorgehoben, wie das weltliche Element in ihm überwog. Sie schildern ihn als scharfsinnig und gewandt, muthig und entschieden, hochherzig und freigebig, als eifrigen Förderer Solcher, denen er wohlwollte und die er als fähig erkannte, wie als einen hochfahrend gewaltsamen Gegner. Auf weltlichen Pomp und auf Geld war er, so sagen sie, mehr, als seiner geistlichen Würde anstand, versessen, zugleich aber unerschrocken im Vertheidigen des Rechts der Kirche und von Allen gefürchtet. Den Römern wie den Bürgern der andern Städte des Kirchenstaats liess er ihre Gemeinderechte ungestört. Rom hat unter seiner Regierung mehrere thätige und tüchtige Senatoren gehabt, unter ihnen Honorius' IV. bejahrten Bruder Pandolfo Savelli. Des Papstes Liberalität gegenüber den Comunen bewog mehrere Städte, so Campaniens und des Patrimoniums wie Umbriens, ihm ihre locale Verwaltung zu übertragen, die er dann durch Stellvertreter führen liess, wie die Könige Neapels das römische Senatorsamt. Selbst andere italienische Orte ahmten dies Beispiel nach.

Die hohe Stellung des Pontificats machte Rom zum Mittelpunkt nicht der geistlichen blos, sondern auch der weltlichen Angelegenheiten eines ansehnlichen Theils des Westens. Die Einmischung der Mehrzahl der Päpste des dreizehnten Jahr-

hunderts in die grosse Politik hatte Bonifaz VIII. eine schwere Erbschaft antreten lassen; aber er hielt sich der Aufgabe für gewachsen. Die Streitigkeiten und Thronwirren, zu denen die Beraubung der Staufer in Süditalien den Anlass, die Sicilische Vesper das Signal gegeben hatte, Streitigkeiten, welche nicht nur im Kampfe der Anjous und Aragonesen, sondern im innern Hader der Aragonesen fortwährten, führten die Mitglieder beider feindlichen Häuser nach Rom, ebenso wie später den Bruder des französischen Königs, jenen Carl von Valois, der die Hand nach der Kaiserkrone ausstreckte und in Sicilien wie in Florenz "nicht Landbesitz, wohl aber Schuld und Schande" (Fegef. XX, 76) zu erlangen bestimmt war. König Manfred's "schöne Tochter" Constanze (Fegef. III, 115) war hier bei dem Nachfolger Derer, die ihren Grossvater und Vater in den Tod gejagt, mit ihr Procida und Loria die Helden des Vesperkriegs. Der Kampf zwischen Frankreich und England wegen des Herzogthums Aquitanien, ein Kampf, in welchen Flandern verwickelt ward, zog die Prinzen aus dem dort herrschenden Hause Dampierre nach Rom. Gesandte fremder Souveräne fanden sich in Menge ein, darunter solche, die selber grossen Familien angehörten, wie ein Graf von Savoyen für König Eduard I., Graf Albrecht von Heigerloch für Albrecht von Habsburg, welcher in dem unseligen deutschen Kronstreit den Papst für sich zu gewinnen suchte. Es war ein lebendiges grossartiges Treiben, welches begreiflicherweise der Stadt und ihren Bewohnern zu Gute kam. Schon damals hatte Rom jene doppelte Signatur, die es bis zu unsern Tagen bewahrt hat. Es war zugleich die Stadt weltlichen Glanzes und irdischer Sorgen und Interessen, wie die Stadt der grossartigsten kirchlichen Feierlichkeiten und Centrum der abendländischen Christenheit. Hier sah man Barone mit Hunderten von Vasallen und Söldnern, Italienern wie Catalanen, lärmend dahinziehen, dort begegnete man unabsehbaren Reihen von Mönchen und Klosterbrüdern und den Zügen

jener Laiencompagnien, unter denen die beiden ältesten und angesehensten, die der Raccomandati di Madonna Santa Maria und jene der Raccomandati del Salvatore im dreizehnten Jahrhundert in Sta Maria maggiore und im Lateran entstanden waren.

## IX.

Auch in andern Beziehungen gewann Rom unter einem solchen Herrscher. Bonifaz VIII., selbst ein gelehrter Mann, war Freund und Förderer der Wissenschaft. Was er für das Kirchenrecht, seit lange, namentlich seit Gregor IX. Lieblingsstudium von Päpsten und Curie, gethan hat, ist bekannt. Im Jahre 1298 vervollständigte er die Decretalensammlung, um die man, wie Dante (Par. IX, 33) klagte, "die Evangelien und die Kirchenväter" versäumte. Der Anlass ging von der hohen Schule von Bologna aus, welche Jacopo da Castello nach Rom sandte, den Papst um Einfügung der seit seinem obengenannten Vorgänger erlassenen Constitutionen in das geistliche Rechtsbuch zu ersuchen. Eine Arbeit, welche der Cardinal-Erzbischof von Embrun Guglielmo Longo von Bergamo, der Bischof von Beziers und Riccardo Petroni von Siena, im Jahre 1298 zum Cardinal ernannt, unter Theilnahme des berühmten florentinischen Rechtsgelehrten Dino von Mugello ausführten, welcher Letztere, von Bonifaz im Jahre 1297 nach Rom berufen, hier Vorlesungen hielt. Mehrere der gelehrtesten Canonisten weilten in Rom, wo Innocenz IV. im Anschluss an die alte päpstliche Palastschule eine Juristenfacultät gestiftet hatte, die den Hochschulen gleichstehen sollte. Einer der Tüchtigsten, der Bischof von Mende Guillaume Durand, der auch in der Verwaltung der Provinzen viel gebraucht wurde und an den bis zu Urban's VIII. Tagen der Name von Casteldurante im Metaurusthal erinnerte, war hier im Jahre 1296 gestorben. Die Stiftung Innocenz' IV. wurde durch Bonifaz vervollständigt. In seinem letzten Regierungs-

jahre gründete er die Universität, wie einst Carl von Anjou als Senator beabsichtigt hatte. Es ist die nach mancherlei Wechseln noch bestehende Sapienza, heute wahrscheinlich auf oder bei derselben Stelle im Marsfelde bei Sant' Eustachio, wo sie entstand. Mit Recht, so besagt die Stiftungsurkunde, beseelt uns der Wunsch, dass die durch Gottes Gnade mittelst so vieler Gaben ausgezeichnete Stadt auch reich werde an Früchten der Wissenschaft. Es hat nicht an Bonifaz VIII. gelegen, wenn beinahe anderthalb Jahrhunderte vergingen, ehe seine Stiftung rechte Früchte trug.

Die Zahl ausgezeichneter Cardinäle war nicht gering. In der ersten Reihe stand der, welcher nach Bonifaz die Kirche regierte, Niccolò Boccasini, von dem florentiner Chronisten Dino Compagni als standhaft und ehrbar, verständig und heilig gepriesen; er, von dessen Frömmigkeit und Weisheit man so viel erwartete, was die wildbewegte Zeit und die Kürze seiner Regierung vereitelten. Pietro Valeriano von Piperno, der den Grundstein zum florentiner Dom legte, dessen Inschrift seiner in dem Vers "*Venit Legatus Roma bonitate donatus*" gedenkt, an dessen Façade man einst das Standbild Bonifaz' VIII. sah. Matteo Rosso und Napoleone degli Orsini, glänzende Vertreter eines grossen Geschlechts. Der Franciscanergeneral Matteo von Acquasparta, von Nicolaus IV. zum Cardinalat erhoben, in politischen Angelegenheiten nicht minder gebraucht als in geistlichen, in beiden nicht immer mit Glück, wie Dante, der ihn als erfolglosen Friedenstifter kennen lernte, den h. Bonaventura (Par. XII, 124) bezeugen lässt, der ihm die schlaffe Deutung der Regel seines grossen Ordensstifters zur Last legt. Der römische Augustiner-Eremit Egidio, den man gewöhnlich der Familie Colonna zutheilt, gehört Frankreich, wo er seine bedeutendste gelehrte Thätigkeit entwickelte und als Erzbischof von Bourges starb, mehr als seiner Heimat an, während es ganz ungewiss ist, ob Bonifaz VIII., der ihn aus Anlass der Streitfrage

wegen der Gültigkeit der Verzichtleistung seines Vorgängers um seine Meinung befrug, ihm die Cardinalswürde verliehen hat.

Von wissenschaftlicher Thätigkeit ausserhalb des Gebietes von Theologie und Recht ist wenig zu melden. Die meist unpoetischen Märchen von alten Denkmalen, die kindischen Volkssagen vom Zauberer Virgil legen nur zu sehr an den Tag, wie ganz unverstanden das Alterthum gerade hier war, wo man doch daran anzuknüpfen suchte. Die geistliche lateinische Poesie wurde kurz vor dieser Zeit durch Nicolaus' III. Neffen Latino Malabranca vertreten, wenn ja der Gesang des Dies irae von ihm ist. In Bonifaz' VIII. Tagen besang Cardinal Stefaneschi den Pontificat Coelestin's V. und die Erhebung seines Nachfolgers. So verworren und schwerfällig in diesen Poemen die Darstellung ist, so werthvoll sind sie in historischer Beziehung. In einer Zeit, die uns so wenige schriftliche Zeugnisse aus Rom überliefert hat, vernehmen wir gerne, was der Autor von sich selbst berichtet:

"Rom war Vaterstadt mir und den Meinigen; Jacopo heiss' ich,
Auch Gaetano zumal, aus transtiberinischem Hause,
Von Stefaneschischem Stamm, von Orsinischer Mutter geboren.
Den von Murrone, der bald mit der Zelle vertauschte den Papststuhl,
Um zu den Sternen empor zu steigen, besang ich, auch Ihn dann,
Der in der heiligen Stadt nach Jenem die Krone getragen
Und, Bonifacius, mich mit erhabenster Würde geschmückt hat.
Diesem gebühret mein Dank, mein Preis dem lebendigen Gotte."

Man kann sich eines eigenthümlichen Eindrucks nicht erwehren, wenn man bedenkt, dass diese Dichtungen Stefaneschi's, der erst im Jahre 1343 in Avignon starb, von einem Zeitgenossen Dante's und Petrarca's herrühren, der Beide persönlich gekannt haben mag — wenn man daneben erwägt, dass Dante die Wahl des Latein für die Komödie einmal beabsichtigt, Petrarca das Werk, durch welches er auf die Nachwelt zu kommen hoffte, wirklich in dieser Sprache verfasst hat. An dem Aufblühen der italienischen Literatur betheiligte Rom sich nicht.

Die sehnsuchtvolle Franciscanerpoesie des benachbarten Umbrien trieb hier keine Blüten, wo die wehmüthig ernste Betrachtung, zu welcher doch Boden und Erinnerungen aufforderten, an den

"Erwählten Plätzen Roms, die Kirchhof wurden
Für jene Kriegsschaar, welche Petrus folgte,"

von dem verweltlichten Treiben verdrängt ward, das Dante als "Ehbruch" verklagte (Par. IX, 140). Es ist bezeichnend, dass der Dichter, dem man das Stabat Mater zuschreibt, Fra Jacopone von Todi, nichts als bittere und rohe Invectiven verfasste, als die Colonna'schen Händel, in die er mit andern Mitgliedern des Minoritenordens verwickelt wurde, ihn mit Bonifaz VIII. und Rom in Berührung brachten, Invectiven, die nach dem Fall von Palestrina den wunderlichen Heiligen in den Kerker führten, aus welchem, wie er selbst prophezeite, erst des Papstes Unglück ihn befreite.

Mehr als in der Literatur zeigte sich Thätigkeit in der bildenden Kunst. Waren auch hier die Anregungen zum Theil fremde, so weckten sie doch einheimische Betheiligung. Das ganze zwölfte Jahrhundert hindurch begegnen wir römischen Marmorarbeitern, welche, mehr Steinmetzen als Bildhauer, aber in ihrem Fache sehr gewandt, namentlich beim Ausschmücken der Kirchen mit Altären, Tabernakeln, Bischofstühlen, Ambonen, Chorschranken, Säulchen, Fussböden in Opus Alexandrinum thätig waren. Unter ihnen begann im letzten Drittel dieses Jahrhunderts die Familie der Cosmaten sich hervorzuthun, die das dreizehnte mit ihren Werken gefüllt und in der neuen Nacht verschwindet, welche mit der Verlegung der Papstresidenz nach der Rhone über Rom hereinbricht. In der Mehrzahl ihrer Werke reichen Architektur, Sculptur und Musiv einander die Hand. Portale, Tabernakel, Grabmale entstanden in Fülle, in der Sculptur mit feinem Formensinn und fortschreitender Gewandtheit in der Ausführung wie in der Anwendung des Mosaiks zur Belebung der Marmorarbeit, in der Architektur mit steigender

Hinneigung zur reichen Mannichfaltigkeit des Spitzbogenstils. Dieser Stil hatte in der im Jahre 1277 entstandenen Kapelle Sancta Sanctorum sein anmuthigstes Werk in Rom geliefert. Dass die grossen Toscaner Nicola und Giovanni Pisano in Rom waren, kann bei Ersterm nicht bezweifelt werden und ist bei Letzterm gewiss. Dass zwischen toscanischen und römischen Künstlern, die einander auch in Orvieto und andern Orten des Patrimoniums und Umbriens begegneten, Wechselwirkung stattfand, ist klar. Von Sta Maria sopra Minerva, wo die Dominicanerbrüder Fra Sisto und Fra Ristoro, die Architekten der florentinischen Kirche Sta Maria Novella thätig waren, wie von dem für ein Werk Arnolfo's di Lapo gehaltenen Tabernakel in St. Paul war schon die Rede. Am Schluss des dreizehnten, am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts übte dann Giotto auch in Rom einen Einfluss, von welchem reichste Früchte zu erwarten gewesen wären, hätten nicht politische Ereignisse verschiedenster Art plötzlich allen Aufschwung gelähmt, die Stadt, zwiefach "verwittwet, einsam" (Fegef. VI, 112) und ihre Bewohner in neue Barbarei zurückgestossen. Die Musaicirkunst war hier immer lebendig geblieben, und gerade das Ende des dreizehnten Jahrhunderts sah manche ihrer bedeutendern Leistungen entstehen.

## X.

Rom schien noch einmal in vollem Glanze strahlen zu wollen, bevor es dieser neuen Barbarei verfiel, die um so verhängnissvoller ward, weil ihre Zeit mit der Zeit des mächtigen Aufblühens vieler grossen Städte Italiens zusammentraf.

Das erste Jubeljahr nahm am Tage Petri Stuhlfeier 1300 seinen Anfang. Bonifaz VIII. bestieg in St. Peter die Kanzel. Hier sind, so sprach er, die beiden Schwerter. Sieh' hier, o Petrus, deinen Nachfolger; du, Heilspender Christus, mache deinen Statthalter kenntlich. Am Weihnachtstage hatte Matteo

von Acquasparta im Lateran predigend dieselbe Lehre von der päpstlichen Machtvollkommenheit entwickelt, die Lehre, deren An- und Ausspruch der weltlichen Gewalt gegenüber den verderblichsten Conflict entzündete. Giovanni Villani gibt uns Nachricht vom Zustande Roms, worüber wir vergebens bei Römern Auskunft suchen. "Ein grosser Theil der Christenheit betheiligte sich an der Pilgerfahrt, Frauen wie Männer, aus Ferne wie Nähe, aus den verschiedensten Ländern. Es war ein wunderbarer Anblick. Fortwährend gegen zweimalhunderttausend Pilger in der Stadt, ohne die Kommenden und Gehenden, Alle versorgt und mit ausreichender Nahrung versehen, Menschen wie Pferde, dabei Alles in bester Ordnung, ohne Lärm noch Streit. Aus den Opfergaben der Pilger erwuchs der Kirche ein ansehnlicher Schatz und die Römer bereicherten sich durch Verkauf von Lebensmitteln und Waaren." In Italien waren die Strassen sicher, in Rom herrschte Ruhe, obgleich einmal eine Tiberüberschwemmung eintrat. Der Papst theilte sich in das Verdienst mit den beiden Senatoren, Riccardo degli Annibaldi vom Colosseum und Gentile Orsini, Bertoldo's des Grafen der Romagna Sohn. Auf dem Capitol, wo die ältern senatorischen Inschriften so selten sind, erinnern zwei Denksteine an diese Vertreter der Stadt. Die eine in barbarischen Hexametern rühmt die im Jubeljahr erlangte Unterwerfung Toscanellas unter römische Hoheit, und gedenkt des Papstes wie des in der Stadt herrschenden Friedens und Wohlstands. Friede herrschte somit wol innerhalb, nicht ausserhalb der Mauern, und zur Verproviantirung Roms mussten die dem Capitol zinspflichtigen Orte steuern. Die andere Inschrift redet von einem nicht näher bezeichneten Marmorwerke aus dem Jahre "*quo Rome fuit indulgentia omnium peccatorum.*"

Dass Dante dem Jubiläum beiwohnte, sagen seine Biographen nicht. Aber die Göttliche Komödie verkündet es und schwerlich irrt man, wenn man seine Anwesenheit in die seinem

Priorat (15. Juni bis 15. August 1300) vorausgehende Zeit setzt. Eine Zeit, welche Florenz in Frieden und Ruhe fand, während nach des Dichters Amtsführung der Parteihader zu heftig aufloderte, um einem angesehenen Bürger, dessen Verwandte und Freunde miteinander stritten, Musse zu lassen. Nur ein Augenzeuge konnte den doppelten Strom der Menschenmenge auf der Engelsbrücke (Hölle XVIII, 28) schildern:

"Sowie die Römer, ob der grossen Menge,
Im Jubeljahr den Uebergang der Brücke
In solcher Art der Pilgerschaar geregelt,

Dass einerseits sie all' die Stirnen kehren
Auf das Castell zu, ziehend gen Sanct Peter,
Zum Berg sich auf der andern Seite wenden."

Hier Monte Giordano, dort die Engelsburg, die beiden einander anblickenden Vesten. Im Geiste sieht man das Pilgerheer nach der Leostadt hinziehen, wo der Porticus es nicht zu fassen vermochte, sodass man eine Oeffnung in die dem Fluss zugewandte Aussenmauer beim Castell brechen musste, zwischen der Meta und dem kleinen Tiberhafen, Porto della Traspontina, der Menge einen Ausweg zu verschaffen.

Auch die Schilderung des Vorzeigens des Schweisstuches (Par. XXXI, 103) klingt wie eine Reminiscenz des Jubeljahrs, während dessen dasselbe an jedem Freitag wie an allen Festen, nach Villani's Wort zum Trost der Gläubigen, sichtbar war.

"Wie man von fern her, etwa von Croatien
Gekommen, die Veronica zu schauen
Und sich nicht satt sieht ob des alten Rufes,

Und während sie gezeigt wird, bei sich spricht:
Mein Heiland Jesus Christus, wahrer Gott,
So also war dein Angesicht gestaltet?"

Nothwendig ist jedoch der Zusammenhang nicht, denn in der vor dem Jubeljahr entstandenen Vita nuova (XLI) kommt die Veronica vor, indem der um Beatrice trauernde Dichter erzählt, wie um die Zeit der heiligen Woche zahlreiche Rompilger

durch Florenz zogen, "um das Bild zu schauen, welches Jesus Christus uns als Abbild seines wunderschönen Antlitzes zurückliess." In der Komödie aber wohnen wir selbst dem Pilgerbesuche bei. Die Tradition lässt das Veronicabild schon unter Tiber nach Rom kommen, wo die heilige Frau, auf deren Schleier des Heilands Züge sich bei seinem Leidensgange abzeichneten, vor dem Altar begraben sein sollte, der die Reliquie bewahrte, welche beim Volk gewöhnlich *Volto santo* hiess. Dieser nicht fern vom Eingang von St. Peter zur Rechten stehende Altar, den der Neubau zerstörte und von welchem man in den Vaticanischen Grotten Bruchstücke und Abbildungen sieht, war ein von Papst Johannes VII. zu Anfang des achten Jahrhunderts errichtetes Tabernakel, welches von sechs gewundenen, durch vergoldete Erzgitter miteinander verbundenen Marmorsäulen getragen, drei Stockwerke bildete. In dem mittlern wurde das unter der persönlichen Obhut des römischen Bischofs stehende Schweisstuch aufbewahrt, dessen Vorzeigung theils von dem Altar aus, theils bei grossen Festen auf einem reichverzierten Gerüste unter dem Triumphbogen des Mittelschiffes durch die Stiftsherren stattfand. Nach der Gründung von Sto Spirito verordnete Innocenz III., dass jährlich am zweiten Sonntag nach der Epiphanie die Veronica nach der Hospizkirche getragen und dort zur Verehrung ausgestellt werden sollte, in Gegenwart des Cardinalcollegiums und des Papstes, der bei diesem Anlass eine Homilie an die Gläubigen zu richten haben würde. Als hier im Jahre 1216 Innocenz über die Werke der Barmherzigkeit predigte, dann in feierlichem Zuge die Reliquie nach St. Peter zurücktrug, kehrte sie sich plötzlich das oberste zu unterst. Den Papst überkam eine trübe Ahnung; sie trog nicht, denn uoqɔs am 16. Juli starb er, nicht über fünfundfünfzig Jahre alt, nach achtzehnjährigem Pontificat in Perugia. Gleich ihm predigte Honorius III. vor dem Volto santo, und die Ceremonie in Sto Spirito fand bis zur avignonischen Zeit statt, worauf sie unterblieb.

Wie das ganze Mittelalter hindurch die Verehrung der Veronica währte, wie im Jahre 1399 während der Bittzüge der Weissen Büssenden in Gegenwart Papst Bonifaz' IX. Hunderttausende zu der Basilika strömten, weiss man durch gleichzeitige Berichte. Wie beinahe zwei Jahrhunderte nach letzterer Zeit, unter Gregor XIII., die Haltung des Volkes, die Procession der Geisslerbrüderschaften und die Misericordiarufe an das Mittelalter erinnerten, zeigt Michel de Montaigne's lebendige Schilderung. Und an längstvergangene Tage mahnt noch die Gegenwart, wenn am Gründonnerstage die zahlreichen Laiencompagnien in Anzügen und Kapuzen von allen Farben und mit verschiedenen Insignien die grosse Kirche füllen, während in Gegenwart von Papst, Cardinälen und Curie, von Vornehmen aller Nationen, von Pilgern mit Stab und Muschelhut und von herbeigeströmtem Landvolk aus Campagna, Sabina, Abruzzen in seinen pittoresken Trachten die grossen Reliquien gezeigt werden.

Auch die Begegnung mit dem Musiker Casella im Purgatorium deutet auf das Jubeljahr. Denn dieser berichtet (Fegef. II, 94) dem geliebten Freunde, der seinen nur für das Auge wesenhaften Schatten zu umarmen strebt, wie er nach längerm Umherirren

"zum Meeresstrand gewendet,
Wo sich der Salzflut mischt das Tiberwasser,"

vom Fährmann aufgenommen und dem Berge der Reinigung zugeführt worden war, indem auch ihm die vom Papst verkündete, Nachlass zeitlicher Strafen gewährende Indulgenz zu Gute gekommen:

"Hat er doch seit drei Monden aufgenommen,
Wer einzugehn verlangt in rechten Frieden."

Die Tibermündung repräsentirt in gewissem Sinne die Kirche selbst und ihren Gnadenschatz:

"Denn aufgenommen wird zu allen Zeiten
Dort, wer nicht niedersteigt zum Acheron."

---

Im Jahre nach dem Jubiläum war Dante wieder in Rom. Als der oberste Magistrat der Prioren, welcher am 15. August 1301 das Amt angetreten hatte, erkannte, dass die von Bonifaz VIII. beabsichtigte Sendung eines Friedensstifters in der Person Carl's von Valois statt der Eintracht nur die Tyrannei einer Faction herbeizuführen drohte, sandte er zum Papste Abgeordnete, deren einer Dante Allighieri war. Wenige Monate zuvor war dieser vom Magistrat der Aedilen mit der Aufsicht von Strassenarbeiten in seiner Vaterstadt betraut worden, ein Auftrag, welcher nachmals die Handhabe zu jener Anklage auf Veruntreuung öffentlicher Gelder geboten haben dürfte, womit der Parteihass ihn zu brandmarken suchte [1]. Es ist bekannt, dass die römische Gesandtschaft nichts ausrichtete, während Dante's Abwesenheit seinen Feinden freies Spiel liess [2]. Er war noch in Rom, als ihn die erste am 27. Januar 1302 erlassene Sentenz traf. Er hat Rom nie wiedergesehen, ebenso wenig wie seine Vaterstadt.

Wie er den verrotteten Zustand der Curie verklagt hat, unter den Päpsten der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, unendlich mehr noch unter den Beiden, die in seiner Zeit den an die Rhone versetzten Stuhl des Apostelfürsten bestiegen; wie er sich nach Reinigung der durch der Märtyrer Blut geheiligten Stätten vom Schmutz der Simonie und der Verweltlichung sehnte, zeigt die Göttliche Komödie. Wie er die von Allen geglaubte Constantinische Schenkung, wie das Verhältniss des Pontificats zum Imperium, das Auslöschen der einen der beiden Sonnen der Welt, die Verbindung des Schwerts mit dem Hirtenstabe beurtheilte, zeigen so seine Dichtung wie Trac-

---

[1] Archivio storico ital. Serie III. Band IX.
[2] Dante's Exil. Jahrbuch der Dante-Gesellschaft. I.

tate und Briefe. Wie er hinwieder die Idee des Papstthums und die Ehrfurcht vor demselben von den zeitlichen Gebrechen und von der Person zu trennen wusste, zeigen die grossartig schönen Terzinen (Fegef. XX, 85) über die Schmach und das Verbrechen von Anagni, eine Schmach, die um so bitterer war, da sie Bonifaz VIII. in seiner von ihm so bevorzugten Vaterstadt traf, über das Geschick eines Papstes, den ein Zeitgenosse einen hochherzigen Sünder genannt hat:

"Dass alte Schuld geringer schein' und künft'ge,
Seh' in Anagni einziehn ich die Lilie
Und im Statthalter Christum selber fangen.

Zum andernmale seh' ich ihn verhöhnen,
Essig und Gall' erneuern sich, und zwischen
Lebend'gen Schächern seh' ich ihn getödtet."

---

# Immanuel und Dante.

Von

**Dr. Theodor Paur.**

Das Mittelalter ist die Zeit der Contraste. Einen der schneidendsten bilden die empörende Behandlung der Juden in den christlichen Ländern und der ehrenvolle Rang, welchen ihre Litteratur und der dieselbe durchwehende Geist der Duldung, ja Anerkennung für Andersgläubige, der enthusiastischen Hingebung an das Erhabene und Schöne, in der Bildungsgeschichte der Menschheit ihnen anweist. Wurde doch geraume Zeit hindurch das Verständniss der Werke des Aristoteles für das christliche Europa lediglich durch sie und ihre gelehrten Schulen von Spanien und Frankreich aus vermittelt und der Versuch einer Aussöhnung von Glauben und Wissen früh und unbefangen genug in philosophischen und poetischen Schriften von ihnen angestrebt, während gleichzeitig bald die Habsucht der christlichen Fürsten, bald der Fanatismus und die Unwissenheit der Bevölkerung ihr Leben und Eigenthum bedrohten.

Nur in Spanien unter dem maurischen Scepter genossen die Juden Sicherheit, gelangten zu Macht und Ansehen. In Spanien war es denn auch, wo sie im elften und zwölften Jahrhundert eine nationale Poesie entfalten konnten, deren Blüthen an Duft und Farbenpracht den Vergleich mit den lyrischen

Dichtungen der christlichen Sänger des Zeitalters nicht zu scheuen brauchen. Stoff dazu boten die Religion und ihre Feste, und hier offenbaren sich als Grundzüge ein mit Entzücken anbetendes Staunen vor der Herrlichkeit der geschaffenen Welt und eine tiefe Sehnsucht nach Erfassung des Ewigen, das schauernde Bewusstsein der Sündhaftigkeit und dabei das unerschütterliche Vertrauen in Gottes erbarmende Liebe, das Wissen von dem Walten des einen allmächtigen Gottes und zugleich das Innewerden der unzerstörbaren Seele im Menschen, — so sprachen zu den Zeitgenossen die ernsten Gesänge Salomo ben Gabirol's im elften Jahrhundert. Aber die jüdischen Dichter Spaniens feierten nicht allein Gott in der Welt und im Menschen, auch die Liebe zum Weibe schwellte ihr Herz und ergoss sich in Liedern voll Reiz und Anmuth. Nach dieser Richtung vergleicht sich das Sängerleben des Juda ha-Lewi in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts vielfach dem unserer christlichen Minnesänger, auch darin, dass er mit dem Preise der Geliebten begann, dann dem Irdischen abgewendet nur noch der Sehnsucht nach dem Heil der Seele Klang und Worte lieh und von heiliger Wanderlust getrieben dem Lande der Verheissung zustrebte. Seine Lieder gemahnen nicht selten an die unseres Walther von der Vogelweide; nur unterscheidet ihn von diesem das glühende Kolorit, die einschneidende Energie des Gefühls, die dem vom Weltgeschicke so schwer getroffenen Volksstamme von jeher eigen war. Auch die Kunstkritik und die Stimmung für Satire und übermüthigen Scherz fehlten nicht im Kreise der Sänger: Al-Charisi zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts stellte Regeln der Dichtkunst auf, hielt seinen Zeitgenossen in den poetischen Charakterbildern der Vergangenheit einen Spiegel vor und liess zugleich der eigenen Laune als satirischer Dichter frei die Zügel schiessen. Indess blieb dieser gesammte Litteraturzweig, da allein in hebräischer Sprache sich bewegend, ausschliesslich auf die Pflege und das Verständniss

der Juden angewiesen, war deshalb von jedem Einflusse auf die christliche Kultur abgesperrt, und erst wir Neueren in Deutschland sind durch die vortrefflichen Uebersetzungen hervorragender Stücke von Michael Sachs [1]), Abraham Geiger [2]) und einigen Anderen zu einer theilweisen Kenntniss davon gelangt, die uns wenigstens die Kraft und Fülle jener Geistesschätze bewundern und die Auserlesenen beneiden lässt, welchen der uneingeschränkte Genuss in der Ursprache vergönnt ist.

Während die Juden in Spanien, unter dem Schutze der Mauren und mit diesen wetteifernd im Studium des Aristoteles und in der Ausbildung poetischer Formen, sich eine eigene fest gegründete, in manchem Betreff reich ausgestattete nationale Litteratur schufen, brachten sie es in den übrigen Ländern Europas nur zu einer geduldeten, fortwährend angefochtenen Existenz, bei welcher die Blüthen ihres Geistes unmöglich frisch gedeihen konnten. Nur in den Städten Mittelitaliens, besonders Rom, wo seit Jahrhunderten jüdische Gemeinden mit ihren Schulen bestanden und die Verfolgungen jenseits der Alpen immer neue hinzubringen mochten, finden wir um das Jahr 1300, als bereits die hebräische Poesie Spaniens im Niedergange begriffen war, einen kleinen Kreis von jüdischen Dichtern, die nicht blos das dort von ihren Stammesgenossen Geschaffene in eigenthümlicher Weise fortbildeten, sondern Geist und Formen der durch Dante zur Herrschaft gelangenden Lingua volgare insoweit auf sich Einfluss üben liessen, dass sie zu der von den Arabern überkommenen Makame und Ghasele sich noch die italienische Sonetten- und Terzinenform aneigneten und in diesem Wechsel von Formen die Geschmeidigkeit ihrer hebräischen Mundart auf die Feuerprobe stellten, die sie glänzend

---

[1]) M. Sachs, die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845.

[2]) A. Geiger, Divan des Castiliers Abu 'l-Haszan Juda ha-Levi, Breslau 1851.

bestand [3]). Hin und wider konnten sie auch der Versuchung nicht widerstehen, mit italienischen Dichtern italienisch geschriebene Sonette zu wechseln. Scharfe Satire war ein hervorstechendes Element dieser Nachblüthe der hebräischen Poesie im Mittelalter. Mit solcher Tendenz verfasste Kalonymos ben Kalonymos zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts unter dem Titel "Prüfungsstein" ein drastisch ausgeführtes Sittengemälde der Zeit. Noch entschiedener prägt sich der Charakter der italienisch-hebräischen Schule in den Dichtungen des Immanuel ben Salomo aus; von ihm, dem rüstigen Kommentator der biblischen Schriften, dem vermeintlichen Freunde Dante's, ist nun ausschliesslich zu handeln.

Ueber Immanuel's Lebensumstände lässt sich nicht viel Sicheres berichten, und das Wenige findet sich zerstreut in dem Dichterwerke, durch welches er sein Andenken verewigt, mehr angedeutet als mit Bestimmtheit ausgesprochen. Er nennt darin seinen Vater, den frommen Rabbi Salomo aus der jüdisch-römischen Familie Zifroni, seine Mutter Justa, seine Schwiegermutter Brunetta und seinen Lehrer Benjamin. Da in demselben die Jahreszahl 1328 angegeben wird und der Dichter beim Beginne der Vision, die er erzählt, sich als angehenden Greis von sechszig Jahren einführt, so mag seine Geburt ungefähr in das Jahr 1270 fallen, vorausgesetzt, dass die Vision, wie sie den Schluss des Werkes bildet, so auch ihrer Abfassungszeit nach zuletzt zu stellen ist; nach dieser Rechnung würde er um wenige Jahre jünger als Dante gewesen sein; — trifft jene Voraussetzung nicht zu, dann ist er, was wahrscheinlicher, vor Dante geboren. Andere Stellen des Werkes lassen erkennen, wie grossmüthige Aufopferung für Freunde ihn um Haus und Vermögen bringt, wie sein satirischer, an Frivolität streifender

---

[3]) A. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Israelitische Volksbibliothek III.), Leipzig 1856.

Hang ihm die Strenggläubigen zu Feinden macht, ihn aus geachteter Stellung in der römischen Gemeinde und, bereits gealtert, mit Frau und Familie zur Flucht nach Fermo in der Mark Ancona nöthigt, wo er, trotz schwerer Bedrängniss durch Nahrungssorgen, hellen Geistes mit unverwüstlichem Humor, sein dichterisches Sammelwerk Machberot, welches die Summe aller seiner lyrisch-didaktisch-satirischen Dichtungen lose in ein Ganzes verknüpft, zum Abschluss brachte [4]). In der poetischen Einleitung erzählt der Dichter, ihn habe die von Anderen vorgenommene Vermischung seiner Gedichte mit fremden und die Verfälschung derselben verdrossen und er sich deshalb, nach Aufforderung seines kunstsinnigen Gastgebers Benjamin, zur Zusammenfügung und Veröffentlichung seines geistigen Eigenthums entschlossen. In welchem Jahre Immanuel starb, ist so wenig bekannt, als mit Sicherheit das Jahr seiner Geburt.

Sein Divan, Machberot, dessen erste Ausgabe im Jahre 1491 zu Brescia von der jüdischen Offizin der Soncinati gedruckt erschien [5]), bietet eine grosse Mannichfaltigkeit des Stoffes und der poetischen Formen, letztere aus dem Morgen- und Abendlande in buntestem Wechsel, Makamen, Ghaselen, Distichen, Sonette, Alles im Gewande der hebräischen Mundart. Die Stimmung in dem merkwürdigen Buche ist nicht weniger ver-

---

[4]) L. Fürst, Illustrirte Monatshefte für die gesammten Interessen des Judenthums, I. Bd. 2. u. 3. Heft, Wien 1865. H. Grätz, Geschichte der Juden, VII. Bd., Leipzig 1863. S. 307 u. f.

[5]) Soave, Breve notizie del poeta Emmanuele di Roma, in der Zeitschrift l'Educatore Israelita, Vercelli Jahrg. 1862, p. 275. Joh. Bern. de Rossi, De Hebraicae Typographiae origine ac primitiis etc. Parmae 1776, p. 49, beschreibt die Ausgabe derselben Offizin vom J. 1492 und fügt die Bemerkung von Bartolocci bei, dass in den Venezianischen Ausgaben vieles gegen die Christen und das Römische Reich Gerichtete emendirt sei, verweist auch auf den Katalog der Laurenzianischen Bibliothek zu Florenz, worin Biscioni über das Buch und dessen Verfasser Mittheilungen gemacht habe. Ist dieser Spur in jüngster Zeit nachgegangen worden?

schieden, bald ernst und religiös, bald schalkhaften Humors, witzig und satirisch, sinnlich bis zum Cynismus, in Betrachtung der Lebensverhältnisse zuweilen über alles Mass hinaus frivol und rücksichtslos. Es wäre nicht zu verwundern, wenn die Zeitgenossen, wie berichtet wird, in solchem Dichten eine Entweihung der altehrwürdigen hebräischen Sprache sahen und das Werk mit dem Bannfluche belegten. Auch der Kunstrichter des vorangegangenen Jahrhunderts Al-Charisi würde schwerlich in demselben seine Forderungen erfüllt gesehen haben; denn weder Einheit des Inhalts, noch eine bestimmt durchgeführte metrische Form, noch auch eine solche Einfachheit der Darstellung, dass sowohl die schlichten Leute als die Denker und Kritiker verstehend und geniessend folgen können, sind hier vorhanden. Besonders dem leidenschaftlichsten, auf Sinnengenuss gerichteten Minnedienst ist freie Stätte gegönnt: in einem Sonette besingt Immanuel die Augen der Geliebten, in einem aus Distichen bestehenden Wechselgesange schildert er den Gegensatz der schönen Tamar und der hässlichen Beria, in einem andern Gedicht ergiesst er Spott und Hohn über die Blindheit des getäuschten Ehemannes, und gleich im ersten Gesange erklärt er als einzige Bürgschaft der Frauentreue ihre Hässlichkeit und ihr Alter. In einem übermüthigen Sonette verwirft er die lange Weile im Himmel unter zahnlosen Matronen und Greisen, und wählt sich dafür die Pein der Hölle bei schönen Mädchen, bei Scherz und Liebesblick. Ohne Bedenken verwendet er die erhabensten Bibelworte zu Gunsten seiner losen Witzspiele; um wie viel weniger scheut er sich, Stellen aus dem Sündenbekenntnisse des ernsten Gabirol parodirend zu einer Liebeserklärung umzudichten. Aber nicht Leichtfertigkeit ist die Quelle, aus welcher diese Proteusnatur entsprungen; vielmehr blickt uns aus dem Grunde alles dessen ein kluges, treues, tiefsinniges Auge entgegen, und wir fassen den Standpunkt des Dichters als den der Ironie im höchsten Sinne, wenn wir ihn von sich selbst sagen hören:

"Meine Freunde fragten mich, wodurch
Mein Geist sich so hoch emporgeschwungen?
Ich antwortete: Weil mit der Welt ich gerungen.
Ich unterjochte die Welt meiner Seele
Und liess sie nicht von ihr beherrschen." [6])

So tritt auch das verschwenderische Selbstlob, welches Immanuel sich allenthalben spendet, in das heiterste Licht; die ausgelassene Art schon, in der es sich geberdet, verwehrt den Vorwurf der ernst gemeinten Selbstüberhebung. Dass der Dichter von seinen Tugenden und Schwächen ein klares Bild hatte, beweist die herrliche Grabschrift, die er sich selbst gedichtet und ebenfalls seinem Divan eingereiht hat [7]). Ihre Verse heissen den Wanderer nicht so stolz vorüberschreiten, bevor er des abgeschiedenen Geistes Denken und Sein erfahren: dieser weiss es, wie ruhelos wechselnd sein irdisches Streben zwischen den Höhen und Tiefen des Lebens sich erging und wie "sein Wort auf Gottes Fragen oft ein trotzig Nein gewesen", kennt aber auch die allerbarmende Gnade Gottes und harrt seines Erlösers zum Frieden.

Den letzten der achtundzwanzig Abschnitte oder "Pforten" des Machberot bildet die in zwanglosen Makamen abgefasste Vision von Tofet und Eden, d. i. von Hölle und Paradies [8]). Sie beschliesst das bunte Lebensspiel der vorangegangenen Klänge und Bilder mit einem Finale von erhabenen Grundtönen, welchen indess wieder an entscheidenden Stellen, und gerade

---

[6]) Bei Grätz.

[7]) In vortrefflicher Uebersetzung bei L. Fürst.

[8]) Vollständig übersetzt von M. E. Stern: Tofet und Eden oder die Divina Commedia des Immanuel ben Salomo aus Rom, Wien 1865; stückweise von Geiger und Fürst. Da diese Uebersetzungen sich der gereimten Makamenform des Originals bedienen, so weichen sie selbstverständlich in der Wiedergabe des Wortsinnes vielfach von einander ab; an einigen Stellen ist die Abweichung nicht gering. Leider musste sich der Verfasser, bei seiner Unkenntniss im Hebräischen, lediglich auf diese Uebersetzungen verlassen.

im Lande der Seligen, der Muthwille des Humors den Ernst der Didaktik abzustreiten sucht; auch in der überirdischen Welt behauptet der Schalk sein Grundrecht. Als plötzlich ein dem Dichter befreundeter ausgezeichneter Mann, jünger als er, seinen Lebenslauf beschloss, überkam ihn, den Sechzigjährigen, das Bewusstsein seiner Verschuldungen und bange Todesfurcht. In der Angst rief er nach Daniel dem Weisen um Rettung. Alsbald findet er sich an den Strom der Unterwelt versetzt; aus lichtem Feuerglanze tritt die ehrfurchtgebietende Gestalt des Gerufenen vor ihn und kündigt sich ihm als entsendet zur Offenbarung unbekannter Wunder an. Auf die Frage, was zunächst er zu sehen begehre, antwortet Immanuel:

"Vorerst der Hölle Grau'n;
Sodann des Paradieses Au'n."

Hierauf fasst er an des Führers Mantel und wandelt mit ihm abwärts auf schauerlich ödem Wege in das "Thal der Leichen", bis zu einer Brücke über tosenden Strom, an dessen jenseitigem Ufer sich ein Thor erschliesst, die "Pforte der Verworfenheit", durch welche alle der Verdammniss Bestimmten hindurch müssen. Ihr Weheruf erschallt:

"Uns bleibt kein Hoffen mehr hienieden!
Wir sind vom Dasein ausgeschieden."

Da naht eine Schaar böser Engel, die Tausende der Verdammten zur Tiefe schleifen, an Jeden Worte der Vergeltung richtend mit dem drohenden Winke:

"Einzutreten steht wol Jedem offen,
Auszutreten doch darf Keiner hoffen!"

Voll Erstaunens richten die Verdammten die Frage an Immanuel, wie es komme, dass er sich hierher dränge. Weiter schreitend sehen die beiden Wanderer die Qualen der Hölle: Scheiterhaufen und Kessel geschmolzenen Metalls, Schachte abwechselnd in Gluth und eisiger Kälte, Gruben voll Löwen und

Schlangen, Zerfleischung durch Rosseshufe und dämonische Geschosse, Galgenpein zur Atzung für Raben und Geier und was die üppigste Henkerphantasie des Mittelalters an Qualen sonst noch aufzutreiben vermag. Zur Schaar der Verurtheilten aus der Rotte Sodom-Gomorrha gehören Geister in unzähligen Massen aller Zeiten und Völker, die Sünder des alten Testamentes, Kain, Esau, Absolom, Loth's Töchter, Potiphar's Frau, Sanherib, Nebukaduezar, Kaiser Titus der Zerstörer Jerusalems, griechische und arabische Philosophen und Naturforscher, Plato, der den Ideen Wirklichkeit beigelegt, sein hochgefeierter Schüler Aristoteles, weil er die Ewigkeit der Welt gelehrt, Hippokrates und Galenus, der Eine, weil er seine Weisheit geizig zum Geheimniss machte, der Andere, weil er in einem Punkte den Moses getadelt, Abunassar al-Farabi, der die göttliche Geisteskraft im Menschen geleugnet, Ibn Sina [9]), welcher gelehrt,

> "es könne wol auf Erden
> ein Mensch ohne menschlichen Vater erzeuget werden."

Dann kommen die Ehebrecherinnen heran wie Sturm, voll Scham und Zagen, "gleich Tauben, die in öden Thälern irren". Die Gottesleugner und frechen Spötter werden in einem trümmervollen Schachte von wildem Gethier gepeinigt. Weiterhin eine Schaar Blinder, vormals Männer des Wissens: der Führer erklärt sie als Solche, die wohlbegabt mit Augenlicht doch das Rechte nicht sehen mochten und ihre Weisheit nur im Dienste der Eitelkeit verwendeten. Vereinzelt treffen die Wanderer einen hochgewachsenen Greis mit einer Dornenkrone, der auf Erden ein Meister der Lügner und Empörer, sich durch schonungslose unnatürliche Wollust hervorthat; der Führer wundert sich, dass Immanuel erst nach seinem allverrufenen Namen fragt, welchen wir denn auch nicht erfahren. Hierauf wieder zwei Gelehrte, die Immanuel mit Schrecken erkennt; es sind Brüder Geizhälse,

---

[9]) d. i. Avicenna; beide um das Jahr 1000 nach Christo.

deren Hände gewohnt, "Gib gib!" zu rufen, an Spenden keusch blieben gleich einer Jungfrau, die all' ihr Glück von sich selbst herleiteten und nicht als empfangenes Lehn von Oben betrachteten, die sich von Allen abschlossen, den Grundsatz bekennend: "Mein bleib' das Meine und das Deine dein!" und nach ihrer Bequemlichkeit den Sinn der Schrift verdrehten, z. B. die Mahnung: "Thu' auf deine Hand den Armen!" durch den Beisatz erklärten: "um ihn ins Gesicht zu schlagen." Viele Hebräer büssen für ihre Entartung von der Ahnen Sitte zu weichlichem Lotterleben sowie ihren Stolz auf königliches Blut und die ihnen ausschliesslich zukommenden Ehren bei heiligen und weltlichen Festen. Doch ist die Steigerung des Bösen keineswegs gleichmässig zu erkennen. Es sind hier Zauberer und Zeichendeuter, Verführer der Frauen zum Ehebruch, auch Solche, die lüstern an den Pforten der Badehäuser die Weiber belauschten und sie dadurch an der Pflicht des Badens verhinderten. Hundertfünfzig der Gequälten waren ehemals geachtete Häupter in der Gemeinde, die anstatt eines gottesfürchtigen kundigen Mannes vielmehr einen Schlemmer und Heuchler, leer an Wissen, zum Vorbeter im Tempel bestellten, der vor der Bundeslade steht wie ein Esel und bei dessen Stimmenschall die Hörer ausrufen: "Welch' ein Lämmerblöken, das ins Ohr mir tönt!" Andere auf Erden hochverehrte Männer, die Immanuel erkennt, hatten sich, trotz schweren Leiden und Verlusten, die Verdammniss dadurch zugezogen, dass sie, was ihnen Schlimmes widerfuhr, nicht als Sühne der eigenen Schuld betrachteten, sondern mit Gott deshalb ins Gericht gehen wollten. Als die schlimmsten Insassen der Hölle gelten die Heuchler, auch die täuschendste Maske wird ihnen schonungslos abgerissen: unter ihnen werden nicht blos diejenigen aufgeführt, welche vom Heiligenschein der Tugend umflossen, sich um so sicherer jede Zügellosigkeit erlaubten, sondern auch solche sogenannte Fromme, denen es nur an Gelegenheit zum Bösesthun fehlte oder die das Böse

lediglich aus Feigheit unterliessen, ja sogar heilig verehrte Märtyrer, die selbst keine Freude am Märtyrerthum hatten, vielmehr heimlich Gott deshalb grollten. Endlich wird es dem Beschauer des Entsetzens zu viel, er bittet den Führer um summarischen Bericht des Uebrigen: in diesem zeigt sich noch manches Neue, aber auch schon Dagewesenes in wenig veränderten Formen. Nachdem Immanuel das Alles gesehen und gehört, überkommt ihn das volle Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit und die Angst vor seinem dereinstigen Schicksal im Jenseits; Führer Daniel aber tröstet ihn mit Vorführung aller seiner Tugenden, deren Zahl nicht spärlich ausfällt, — eine Art Gegenbild zu dem in der Unterwelt Geschauten — ausserdem insbesondere mit den Verdiensten, die er sich als Kommentator der Gotteslehre um die Menschheit erworben, wofür ihn der ehrenvollste Empfang im Paradiese von den heiligen Lehrern erwarte.

Mit dieser Hoffnung zieht Daniel seinen Schützling aus der Hölle zum Paradiese empor. Der Uebergang geschieht plötzlich: kaum aus der Hölle, so stehen sie an der Himmelsleiter, kaum gelangt auf deren Höhe, wird den Steigenden schon Gottes Nähe kund. Da gewahren sie Rangesstufen, drei an Zahl, für die verklärten heiligen Seelen: überall strahlendes Licht, die Seelen selbst als Lichter anzuschauen. Von der angedeuteten Rangordnung ist weiterhin nichts zu merken. Zuerst werden in langer Reihe die Seligen des alten Bundes vorgeführt, dabei der Perserkönig Cyrus als Zerstörer des götzendienerischen Babylons, und Pharao's Tochter, die den Knaben Moses aus den Wogen gerettet, mitten in die Reihe hineingestellt die oben erwähnten Sänger aus der spanischen Schule Juda ha-Lewi und Al-Charisi und des Letzteren Zeitgenosse Mose Maimonides der Philosoph, noch andere gelehrte Rabbiner des Mittelalters, sowol die den Talmud schufen als die denselben erklärten, endlich Immanuel's nächste Angehörigen, die Mutter, die Schwiegermutter und sein Lehrer in Gesetz und Tugend. Dann sieht

Immanuel Leute voll Majestät und Pracht, von welchen er indess keinen je gekannt, die "Geweihten aller anderen Völker aller Zeiten", die sich geistig zur wahren Weisheit emporschwangen, den Irrwahn ihrer Vorfahren verlassend und Anstoss daran nehmend, dass die verschiedenen Religionsgenossenschaften einander verketzerten, aus allen Religionen durch Verwerfung des allgemein Verdammten und durch Festhaltung der unbestrittenen Lehren für sich eine reinere Lehre gestalteten. Unter den Thronsesseln des Himmels, bestimmt für die ausgezeichnetsten Geister, zieht ein besonders glänzender, zu dessen Füssen ein niederer Schemel, die Blicke Immanuel's auf sich: er erfährt, dass jener für den "löwengleichen" Juda, der Hirten mächtigsten, dieser für ihn selbst, sich an des Thronenden Nähe zu laben, bestimmt sei. Das führt ihm seine Unwürdigkeit zu Gemüthe, gegenüber einem anderen hohen Freunde, auch Daniel geheissen, der ihm den Lebensweg geebnet und den Pfad der Wahrheit gewiesen, der an Weisheit so reich und doch so bescheiden, der helfend ihm nahe stand, als er flüchtig umherirrte, ja der des Volkes Missethaten auf sich nahm und ihm Sühne erwarb. Er fragt nach des Edlen künftiger Ruhestätte und es wird ihm die Antwort, dass trotz des Abstandes von ihm derselbe einst nur in seiner Nähe thronen wolle, beide unzertrennlich wie Moses und Josua; dann schaut er den gold- und demantstrahlenden gekrönten Thronsessel Daniel's. So scheint es, dass Immanuel dereinst seinen himmlischen Sitz zu Füssen der beiden Thronsitze des löwengleichen Juda und seines Freundes und Helfers Daniel einnehmen solle. Einen Anblick zum Erstaunen bot ihm nachher eine Schaar von Geistern, blendend im himmlischen Glanze, die vormals im Leben, ganz thierischer Entartung anheimgefallen, mit schimpflichem Tode bestraft wurden und die allein dadurch des ewigen Heils theilhaftig wurden, dass sie — im geraden Gegensatze zu jenen unwilligen Märtyrern in der Hölle — freudig und gottergeben die Qualen des Todes erduldeten, ja sie mit

Dank als eine Gnade von Gott erkannten. Nachdem sich zu den beiden Wandelnden noch ein dritter gesellt, der Immanuel nicht fremd ist und den dieser in seinem Leid über die Verirrungen des zeitlichen Lebens aufzurichten sucht, erschallt es weithin durch die Räume des Himmels: "Immanuel ist angekommen!" Der ehrenvolle Ruf lockt nun nicht blos die Seher und Schriftsteller des alten Bundes zum Empfang herbei, sondern zugleich aus dem Dichter selbst den Kobold des Humors hervor und schafft mit dessen Hülfe ein Stück Poesie von so seltsam aus Ernst und Scherz gemischter Art, wie es wahrscheinlich ausser diesem einzigen Falle nicht weiter existirt. Zuerst eilt David der Sänger Gottes mit seinen Harfenschlägern herzu, um den Ankömmling vor allen übrigen Erklärern der Psalmen, David Kimchi an ihrer Spitze, wegen seines Kommentars zu preisen: sie sagen der Reihe nach den 68. Psalm her und deuten denselben; da sprach David:

"Jeder fasst mich auf, wie's ihm gefällt,
und Keiner ist, der mich zufrieden stellt,"

und Immanuel auf Haupt und Mund küssend fuhr er fort:

"Dies ist der Myrrhenbund!
er machte frei den Sinn des Psalmes kund,
ohne Krümme klar und rund
von der Wölbung bis zum Grund,
Nichts fehlt daran, das er nicht hat gespendet,
er hat, was er begann, auch meisterhaft vollendet!"

Und alle Kommentatoren müssen gedemüthigt Immanuel ihre Huldigung darbringen. Noch unterhielten sie sich mit einander, da kam Ezechiel heran und schrie überlaut, wie ein Löwe brüllt:

"Wer will mich von hier vertreiben?
Ich muss bei diesem herrlichen Erklärer bleiben";

dann sich freundlich zu Immanuel wendend:

"Gelobt sei Gott, der dich geführt hierher!
Bist du beseligt nun im Heil, das dir beschieden?"

Immanuel sprach:

"Mir lächeln Heil und Frieden.
Dem Herren Dank und Lob,
Der zu solch hohem Range mich erhob,
Dass mir im Leben schon zu schauen beschieden,
Was noch kein Auge sah hienieden!"

Der Prophet erwiederte:

"Du hast geehrt mich sehr, fürwahr,
durch meines Werkes Kommentar,
und mit dem Scharfsinn, den du d'rauf verwendet;
wie du's begonnen und wie du's vollendet,
hast allen Schwächen der Erklärer Balsam du gespendet."[10)]

Aehnliches wiederholt sich bei dem Zusammentreffen mit Jeremias, Jesaias, Moses; auch Joseph fehlt nicht im Kreise der Begrüssenden. Moses erklärt dem Immanuel, dass er nicht um seiner Tugend und Gerechtigkeit willen, sondern allein wegen seiner Kommentare dem ewigen Leben in hohem Greisenalter bestimmt sei, und unter den Kommentaren rühmt er vor allen den zum Buche Hiob, welches er seinen Hiob nennt. Salomo ist aufrichtig genug, sein Erstaunen darüber auszusprechen, dass es dem Kommentator gelungen, in seine Verse Verständniss und Zusammenhang zu bringen. Nach dieser grossartig naiven Selbstverherrlichungsscene, wo Immanuel für die Himmelsbewohner — anstatt umgekehrt — der Angeschaute, der Bewunderte ist, tritt er wieder zurück in die Rolle des demüthig Schauenden. Er erblickt zum Schlusse noch drei Gruppen von

---

10) So nach der Stern'schen Uebersetzung; die von Geiger gibt dem Texte vielleicht ein zu burleskes Gepräge, in folgender Weise: "Grüss' Gott, wie geht es dir? — Es geht mir, sprach ich, ganz erträglich — und freut mich unsäglich, — dass ich lebendigen Leibes schaue, was ich bisher gehalten für unmöglich! — Ach, sprach er darauf, ich fühle mich sehr geehrt, — dass du mein Buch erklärt; — alle meine Erklärer waren krank und konnten nicht gesunden, — du allein hast den heilenden Balsam gefunden." Aehnlich in obiger Stelle: "Seid Alle Stümper, sprach David, unnütz Gesindel — hier ist (und dabei küsst' er mich aufs Haupt) mein Myrrhenbündel, — der hat mein Geheimniss enthüllt — hat's begonnen und erfüllt."

Prachtgezelten: die eine für die Märtyrer des Glaubens, wol dieselben, deren Gräber an der Tiber Benjamin von Tudela in seiner fabelhaften Reisebeschreibung aus dem zwölften Jahrhundert gesehen haben will [11]; die andere für fünf noch lebende Freunde Immanuel's, Denker und Dichter, Wohlthäter der Bedrängten, Kämpfer für Gottes Volk; die dritte für andere noch Lebende in Orbitello, die Würdigsten der Welt, die dadurch des höchsten Heils sich werth machten, dass sie den Hülfsbedürftigen liebreich, ohne Demüthigung, Hülfe spendeten.

Nachdem so Immanuel "die Geheimnisse der Zeit, der Zukunft wie der Vergangenheit" aus dem Grunde geschaut, trägt sein Führer Daniel ihm auf, die Vision zum Vermächtnisse für die Nachwelt in ein Buch einzuschreiben und im Leben selbst noch warnend und ermahnend zur Besserung der Menschen zu wirken. Daniel verschwindet; vergebens strebt Immanuel ihm nach, dann erwacht er mit Beben und geht sofort an die Vollziehung des empfangenen Auftrages. Den Schluss machen fromme Wünsche zu Gott für des Gedichtes Wirkung sowie für seiner Seele Heil in diesem und jenem Leben. —

Die nächste Frage, welche sich bei Betrachtung dieser divina Commedia des hebräischen Dichters aufdrängt, ist natürlich die nach dem Verhältnisse zur talmudischen Lehre und Sage. Findet sich hier vielleicht etwas Aehnliches wie bei dem Werke des grossen Florentiners im Vergleiche zur christlichen Offenbarung, Philosophie und Tradition? Die Frage ist insofern nicht leicht zu beantworten, als die jüdischen Vorstellungen vom Jenseits im Talmud sehr allgemein und von unbestimmter Natur sind und erst in den späteren kabbalistischen Excursen verschiedenerlei feste Gestaltungen gewannen, die indess niemals von den Juden als Glaubensnorm angenommen wurden. Der ursprüngliche lehrhafte Theil des Talmud weiss nichts von einer

[11]) Jost, Geschichte der Israeliten, VI. Bd. S. 377. Anh. 8.

Hölle, Strafen gibt es nur hienieden und der Tod sühnt alle Sünden; der legendarische Theil dagegen hat eine Hölle für die Bösen, einen Himmel für die Frommen, zwischen beiden nur eine Scheidewand zwei Finger breit, von aufrichtiger Reue bald zu durchbrechen. Doch schliesst die Hölle keine ewige Verdammniss in sich, indem selbst für die schlimmsten Sünder die Strafe nur eine vorübergehende; die Arten der Bestrafung werden nicht näher angegeben, überhaupt alle Schilderungen des Jenseits in zweifelhaftem Dämmer gelassen, nur in Betreff des Paradieses die Vorstellung von überschwänglicher Pracht und Herrlichkeit an Kronenschmuck und Thronsesseln und Alles überstrahlendem göttlichen Glanze festgehalten [12]). Die spätere Kabbala liess sich daran nicht genügen: die Verfasser der in ihren Kreis gehörigen Schriften haben mit einander gewetteifert, die leichten Umrisse des Talmud von den Doppelzuständen des Jenseits weiter auszuführen, zu vervollständigen und ein förmliches System von dem Leben nach dem Tode zu schaffen [13]). Doch scheint die Grenzlinie zwischen dem Alten und Neuen auch den Kennern auf diesem Gebiete nicht überall deutlich zu verlaufen. Hölle und Paradies, Gehinnom und Eden, finden wir hier in ungleich soliderer Gestalt ausgebaut, trotz fadendünner Wand, die sie auch hier von einander scheidet. Jede von beiden zählt sieben geschlossene Abtheilungen, zur Bestra-

---

[12]) So nach Em. Deutsch, der Talmud, Berlin 1869.

[13]) Hauptquelle dafür: Joh. Andr. Eisenmenger, "Entdecktes Judenthum oder gründlicher und wahrhaffter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Dreyeinigkeit, Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die christliche Religion spöttlich durchziehen, und die gantze Christenheit auf das äusserte verachten und verfluchen; dabey noch viele andere u. s. w. Gedruckt im Jahr nach Christi Gebuhrt 1700" — in zwei Theilen von 998 und 1109 Quartseiten, ein wegen seiner fanatischen Tendenz mit Recht verschrienes, wegen seines reichen Inhalts immer noch schätzbares Werk.

fung und Belohnung nach den verschiedenen Graden der Unwürdigkeit oder Würdigkeit; von solchen Abtheilungen gibt dagegen Immanuel's Vision nur vereinzelte Fingerzeige ohne Durchführung, so dass sie für das Ganze kaum vorhanden sind. Die Folterqualen der Hölle sind spezialisirt und variiren ungefähr in derselben Art und Mannigfaltigkeit, wie in Dante's Hölle; die Freuden des Paradieses erscheinen einförmiger und bieten dasselbe Bild wie im Talmud und auch bei Immanuel. Wenn in der Vision des Letzteren kein Zwischenzustand, als Vorbereitungsstation für die Seligkeit, wie bei Dante das Purgatorio, Hölle und Paradies auseinanderhält, sondern die beiden Wandelnden unmittelbar aus jener zu diesem emporsteigen, so entspricht das allerdings der Lehre des Talmud, welche einen Aufenthaltsort zur Sündenreinigung für das Paradies nicht kennt; aber die Anlage dazu ist wenigstens in verschiedenen rabbinischen Tractaten über das Jenseits unleugbar vorhanden, freilich nur in zerstreuten Bemerkungen, die nichts weiter als die Tendenz der Läuterung mit einander gemein haben. Es wird ein unteres Vorparadies angenommen, damit die Seelen sich darin allmählich an das reinere Licht der göttlichen Nähe gewöhnen; auch die Gerechten müssen auf eine Zeit lang in die Hölle zur völligen Reinigung von den Flecken der Sünde; anderswo lässt der Bericht einen Feuerstrom unter dem Throne Gottes hervorkommen, worin die Gottlosen gestraft, die Gerechten geläutert werden; auch die Unterscheidung der Menschen in Gottlose, Gerechte und Halbgute, welche Letzteren zur Aufnahme in den Himmel eines vorangegangenen Läuterungsprozesses bedürfen, führt zur Annahme eines Mittelzustandes zwischen Verdammung und Seligkeit. Immanuel hat sich solcher Andeutungen völlig enthalten und zeigt uns nur Verdammte und Selige; ebensowenig mochte es ihm gefallen, die von Rabbi Akiba so eindrucksvoll begründete Ahnung einer am Ende der Tage statt-

findenden allgemeinen Erlösung aus der Hölle [14]) für seine Darstellung zu verwerthen. Auch von einem Fürsten der Hölle zur Führung des Oberbefehls über die Schaaren der bösen Geister, wie die rabbinischen Schriften ihn unter dem Namen Duma kennen, sagt Immanuel kein Wort. Im Allgemeinen hat unser Dichter sich also an die im Talmud festgestellte Grundlage gehalten, dabei eine Menge ergänzender Momente, welche der rabbinische Mythus ihm darbot und die mancher andere Dichter mit Eifer ergriffen hätte, unbeachtet gelassen.

Eine andere Frage ist die, ob Immanuel mit seinem Tofet und Eden im Kreise der hebräischen Dichter jener Epoche ganz vereinzelt dasteht, im anderen Fall, ob er unter verwandten Dichtungen der früheren ein Vorbild gehabt und nachgebildet. Die Beantwortung derselben kommt allein Denjenigen zu, welche mit dem Entwicklungsgange und den Productionen dieses dem allgemeinen Verständnisse verschlossenen Litteraturzweiges aus originaler Anschauung vertraut geworden sind. Hier kann nur auf die eine Schöpfung aus der Mitte des elften Jahrhunderts hingewiesen werden, weil sie durch die gelungene Uebertragung in das Deutsche von M. Sachs [15]) Gemeingut der Litteraturfreunde geworden; es ist das Keter Malchut d. i. "Königskrone" des Salomo ben Gabirol, des hervorragendsten unter den älteren Synagogendichtern Spaniens, dessen bereits oben wiederholt gedacht wurde. Das Gedicht, in archaistisch strengem Stil gehalten, grossartig naiv und gedankenschwer, in einzelnen Partieen von hinreissender Kraft der Darstellung, fasst in engen Reif die ganze Universalwissenschaft der Zeit und die ewigen

[14]) Eisenmenger berichtet davon im 6. Capitel des II. Theils: Die Erlösung folge auf das Amen, welches weltbewegend von den Verdammten als Antwort auf Predigt und Gebot erschallt; auch Gott ist erschüttert und spricht: "Was soll ich ihnen noch mehr über diese Strafe thun? Die böse Natur ist Ursach daran!"

[15]) Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, SS. 3—29.

Grundgedanken nicht blos des Judenthums, sondern bildnissweise jeder vom Gottesglauben getragenen Ueberzeugung; der Stoff ist übermächtig, aber er fügt sich der einschränkenden Kraft des Meisters. Was Dante in einem spätern Jahrhundert von seinem höheren Standpunkte zu einem hochragenden Geistestempel mit aller Prachtfülle des Innen- und Aussenwerkes aufbaute, das sehen wir hier in knapperen Massen, fast schmucklos, ohne sorgliche Zusammenfügung der Glieder, doch gleich ehrwürdig zum Himmel sich erhebend vorausgebaut. Das Gedicht beginnt mit dem Preise der Werke Gottes und seiner ewig herrlichen Eigenschaften, seiner Langmuth gegen die Sünder, seiner unendlichen allumfassenden Barmherzigkeit, die auch Solche, die fremdem Wahne huldigen, nicht von sich weise; dann schildert es, nach dem im Mittelalter geltenden aristotelisch-ptolemäischen Weltsysteme, dem auch Dante folgt, in gedrängten Zügen das Universum, die Bestandtheile und Elemente desselben, Erde, Wasser, Luft, Feuer, das Firmament mit dem Monde und der Sonne, die jenem ihr Licht spendet, deren beider abwechselnde Verfinsterungen dem Erdenbewohner zeigen sollen, dass sie nur abhängige Geschöpfe seien in des Allmächtigen Hand; hierauf folgen die übrigen Himmelssphären, als höchste drei, wie bei Dante, der Fixsternhimmel mit dem Thierkreise, der Himmel der Bewegung und die Sphäre des Geistes, worin unnahbar in stiller Verborgenheit das Göttliche ruht. Die heiligen Räume sind erfüllt von den Rangordnungen der Engelschaaren, die im Dienste, im Anschauen und Lobe Gottes volle Genüge finden. Unter dem göttlichen Throne ist den Seelen der Frommen eine Stätte, ein Eden geweiht, wo sie des ewigen Lebens Frieden finden,

"Wohnend im Palaste des Königs,
Stehend um die Tafel des Königs,
Geletzt von des Geistes süsser Frucht, der köstlichen Labe des Königs."

Nur in wenigen Versen wird auch die Hölle der gottver-

dammten unbussfertigen Sünder vorgeführt; dann kehrt der Dichter zum Menschen, dem wunderbar bereiteten menschlichen Körper und der ihn belebenden Seele heim, die entsprüht ist dem Flammenmeere des göttlichen Geistes, dessen Gluth ihn doch nicht verzehrt; sie erlangt den ewigen Frieden, wenn sie im Diesseits sich rein erhielt, doch wurde sie unrein, muss sie in Qual und Oede umherirren, bis sie der Läuterung Frist überstanden und der Nähe des Heiligen würdig geworden. Also auch bei Gabirol die Annahme eines vorbereitenden Zwischenzustandes. Den Schluss machen das ritualmässige Sündenbekenntniss und ein inbrünstiges Gebet um sein und der Gesammtheit Heil. Denken wir vergleichend an Immanuel's Dichtung zurück, so erscheint es auffallend, dass dieser trotz der von Gabirol, dem Gefeierten im Kreise jener Sänger, vorgezeichneten Skizze des diesseitigen und des jenseitigen Universums in ihrer unmerklichen Verschmelzung, zugleich vorgezeichnet von der philosophisch-gläubigen Anschauung des Zeitalters, die bis in das sechszehnte Jahrhundert hinein geltend blieb, von den rollenden Welt- und Himmelssphären ganz absah und an ihre Stelle eine formlose Unendlichkeit des Raumes setzte, angefüllt mit ungeordneten Gruppen von himmlischen Heerschaaren und seligen Geistern. Gabirol scheint überhaupt in Immanuel's Andenken keine günstige Rolle gespielt zu haben: parodirt derselbe gelegentlich, wie oben erwähnt, ernste Worte an Gabirol in scherzhafter Weise, so lässt er ihn, den Philosophen, Exegeten und Dichter der Synagoge von erstem Range, in der Zahl der Seligen ungenannt, während er nicht wenige Unbedeutendere mit Namen verewigt.

Eine weitere Frage, die im Vorangehenden bereits mehrfach von selbst sich aufdrängte, ist die nach den Beziehungen, in welchen Immanuel's Episode vom Jenseits zu Dante's, seines Zeitgenossen, divina Commedia steht. Die oben gegebene Uebersicht der Vision bot in der Anlage des Ganzen und in manchem

Einzelnen schon eine Reihe überraschender Momente der Analogie, ja Uebereinstimmung, deren Zusammentreffen unmöglich auf Zufall beruhen kann. Der Beginn der Vision aus Angst und Wirrsal, die Erscheinung des weisen hülfreichen Führers, das Schwinden aller Hoffnung an der Eingangspforte zur Hölle, der Empfang des Ankömmlings mit Fragen der Verdammten, im Paradiese der Anschluss des dritten Wanderers wie des Statius im XXII. Gesange des Purgatorio, das Gericht zur Verdammniss oder Beseligung über hervorragende Persönlichkeiten aller Zeiten bis in die Gegenwart und nächste Bekanntschaft und Verwandtschaft des Dichters hinein, seine Unterhaltung mit ihnen, die Auskunftsertheilung über die erscheinenden Persönlichkeiten, der schliessliche Auftrag an Immanuel, das Geschaute zu Nutz und Frommen der Nachwelt niederzuschreiben — alles das sind Züge, die an nichts sonst als gerade nur an Dante's Commedia erinnern. Einiges würde man geneigt sein, eben dahin zu rechnen, wofern sich nicht bei näherer Umschau noch andere Aushülfe gewinnen liesse. Wenn in der Hölle die Ehebrecherinnen heranflattern, "gleich Tauben, die in öden Thälern irren", so denkt man freilich sofort an den taubengleichen Heranflug Franceska's und ihres Genossen im V. Gesange des Inferno; aber die Analogie verliert ihr Schlagendes, sobald man sich die symbolische Rolle der Tauben im hohen Liede Salomonis und der ganzen hebräischen Poesie der Nachfolgezeit vergegenwärtigt. Und wenn die beiden Brüder Geizhälse mit ihren Händen unablässig auffordern: "Gib gib!", so wird man sich kaum der Erinnerung an das *ticni* und *burli* der Geizigen und der Verschwender im VII. Gesange des Inferno enthalten können; doch auch hier liegt der gleiche Ausruf in den Sprüchen Salomonis XXX, 15 ungleich näher[16]). Viel schwerer ins Gewicht

[16]) Nach Eisenmenger I, S. 798 pflegten die Rabbiner mit demselben Ausrufe haf haf! d. i. gib gib! auf die habgierige Erpressung der Christen zu sticheln.

fällt die analoge Konstruction einzelner hervorstechender Scenen und Situationen. Man erwäge von solchen nur folgende zwei, die eine aus der Hölle, die andere aus dem Paradiese! Einen der Verdammten, in Feuersgluth schmachtend, schildert Immanuel als ehemals gewaltig in Ancona, ein auserwähltes glanzgeschmücktes Haupt; sie hatten einander auf Erden geliebt und erkennen sich wieder [17]). Zwischen dem Dichter, seinem Führer und dem Unglücklichen entspinnt sich ein Gespräch ganz in Dante'scher Weise. "Was willst du und was machst denn du bei uns? bist auch du den Sündern gleich gefallen?" so redet der Verdammte den Auskunft Suchenden an. Statt desselben nimmt Daniel das Wort und schwört, seinen Schützling vor gleichem Schicksal bewahren zu wollen, und dieser richtet dann die Frage an den Sünder, welcher verfehlte Schritt ihn zur Verdammniss geführt. Die hierauf ertheilte Auskunft ist sehr eingehend und anschaulich. Hochmuth und Genusssucht haben ihn gestürzt: noch jetzt denkt er mit Schmerz daran, dass sein Palast und sein schönes Weib nun einem Fremden gehören; nachdem er schon zwei Jahre im Grabe gelegen, war sein abgeschiedener Geist nach Ancona in seine Wohnung zurückgebracht worden und hatte es mit ansehen müssen, wie die hinterlassene Wittwe sich in der Bäderhalle vor dem neuen Gatten entkleidete und im Schlafgemache seiner Liebe genoss. Am Schlusse fordert er den Hörer auf, den Lebenden zur Warnung von seinem Geschick Kunde zu bringen. Die andere Scene im Paradiese führt uns einen jammernden Mann in Sack und Asche vor — man sollte meinen, es sei vielmehr an irgend einer Stelle des Fegefeuers —: der Dichter erkennt ihn als eine Krone seiner Zeit, einen Trauten in der Weisheit Haus; auf die Frage: "Wie kommt's, dass du so abgefallen bist?" beklagt der Geist die

[17]) In Stern's Uebersetzung S. 11 u. f.

Verirrungen seines irdischen Lebens, besonders seinen Stolz und sein Jagen nach Reichthum, und die Folgen davon für seine Angehörigen, sein Volk und Land. Nun fleht er nur noch zu Gott um seines Sohnes Heil, bittet zugleich Immanuel, sich desselben noch ferner mit Lehre und Unterweisung anzunehmen, was dieser ihm unter der Bedingung verspricht, dass er die Trauer ablege und sich fortan in Herrlichkeit kleide. Er ist es, der sich dann als Dritter den beiden Wandelnden auf ihrem Wege zugesellt. Man blättere in Dante's Commedia und wird ohne langes Suchen eine Reihe Auftritte von ganz verwandter Methode der Darstellung finden!

Wie Dante so weist auch Immanuel einige Mal noch lebenden Personen ihre künftige Stätte im Jenseits an. Zwei Gruppen dieser Kategorie wurden oben erwähnt: dem letzten von den fünf Freunden der zweiten Gruppe werden so ausserordentliche individuelle Eigenschaften beigelegt und die ganze Persönlichkeit so überschwänglich und räthselhaft angethan, dass sie vor allen Anderen die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen geeignet ist. Es heisst von diesem Freunde Immanuel's: er sei ein unübertroffener Dichter in hebräischer, arabischer und deutscher Sprache, zugleich siegreicher Kämpfer gegen die Fürsten des Orients, die Frauen bezaubernd, doch von keiner selbst überwunden, der nach der Provence hinzog, um beim Fürsten Magdiel das Heil des Volkes Israel zu vertreten, der den Fürsten bald drohend, bald als Bittsteller nahte, der frei und offen für Gott und seine heilige Lehre gegen das Baalpfaffenthum in die Schranken trat und aller Welt durch seine Dichtungen zeigte, dass Israel an jeglicher Wissenschaft zehnfacher Antheil zugehöre. Wer ist dieser so speziell charakterisirte Hochgewaltige zur Zeit Immanuel's und Dante's? Entkleiden wir das Bild der orientalisch übertreibenden Ausstattung, so tritt daraus wahrscheinlich irgend ein angesehenes Synagogen- oder Gemeindehaupt hervor, das in jenem Zeitalter der Judenverfolgungen

gefahrvolle Gelegenheit fand, im fernen Osten und Westen sein Wort zum Schutze der bedrängten Glaubensgenossen einzulegen. In gleicher Weise werden an anderen Stellen derartige Uebertreibungen auf ein bescheideneres Mass herabzusetzen sein. Ob der Fürst Magdiel, dessen Name von einem edomitischen Häuptlinge aus der Genesis XXXVI, 43 entlehnt ist und unter welchem die kommentirenden Rabbiner Rom oder die Christenheit verstanden [18]), wirklich einen der damals regierenden Herren der Provence bedeuten soll, möchte ohne besondere Hülfsmittel schwerlich zu entscheiden sein. Das Interessanteste für uns ist unstreitig die Angabe, dass der Ungenannte auch in deutscher Sprache gedichtet habe; schon um deswillen wäre die Lösung des Räthsels dieser Persönlichkeit von hohem Werthe, und bleibt der Wunsch gerechtfertigt, die quellenmässigen Kenner der hebräischen Litteratur möchten ihr Augenmerk auf den Gegenstand richten.

Setzen wir den Vergleich zwischen Immanuel's und Dante's Vision noch weiter fort, so entdecken wir allerdings auch eine Anzahl entschieden gegensätzlicher Momente, die indess nur zur Charakteristik beider Dichtungen, nicht zur Widerlegung der Annahme, dass Immanuel die Commedia seines grossen Zeitgenossen gelesen und nur aus ihr gewisse Züge in seine Darstellung übertragen habe, dienen können. Da steht denn freilich des Rabbiners Dichtung in formeller Hinsicht gegen die des Florentiners bedeutend im Nachtheil: jene ermangelt im Inneren gänzlich eines durchgeführten Organismus, innerhalb des einen wie des anderen Haupttheils wird kein Fortschritt der allegorischen Handlung, am Ausgange kein nothwendig erscheinender Abschluss ersichtlich, die Einzelpartieen verlaufen hintereinander, die Gruppen kommen und verschwinden, ohne an den Faden eines Motivs gereiht zu sein; auch den Räumlichkeiten fehlt es

---

[18]) Eisenmenger I, S. 733.

an allen den Mitteln zur Anschaulichkeit, welche Dante so wirksam in sein Inferno und Purgatorio einführt. Und was die Darstellung der Sünden und Tugenden betrifft, so forscht man vergebens nach einer bestimmten Sonderung ihrer verschiedenen Natur, nach einem Princip ihrer Aufeinanderfolge; vielmehr laufen sie ungeordnet durcheinander und treten ausserdem meistens vermischt auf, so dass es unmöglich wäre, ein System darnach aufzustellen, wie es bei Dante dem aufmerksam Zuschauenden von selbst in die Augen springt. Und zwar erscheint das ganz analog dem Umstande, dass dem Talmud selbst ein wissenschaftliches System der Ethik fehlt, während dem Dichter der Commedia ein solches festgegründet und genau ausgeführt zu Gebote stand. Nur eine Konsequenz davon ist es dann weiter, dass in Immanuel's Hölle von einer Angemessenheit der Strafart für die einzelnen Sündergruppen fast nirgend die Rede ist und man darin nach Belieben Vertauschungen vornehmen könnte, ohne dass dadurch etwas Wesentliches geändert würde. Trägt Alles in Dante's Darstellung den Charakter der Nothwendigkeit, so zerfällt hier das Ganze, wenn wir die Umrahmung wegnehmen, in eine Menge einzelner Stücke, die durch kein inneres Band mehr gehalten sind; jedes dieser Stücke an sich hat freilich seine eigenthümlichen Schönheiten.

Richten wir auch einen Blick auf die in der Dichtung sich aussprechende Gesinnung, so darf der Jude Immanuel vor dem Christen Dante wahrlich nicht beschämt zurücktreten. Uebereinstimmend mit Letzterem verurtheilt er diejenigen philosophischen Richtungen, welche die Persönlichkeit Gottes, die Erschaffung der Welt durch Gottes Allmacht und den göttlichen Geist im Menschen leugnen; weit tiefer einschneidend als Dante aber trifft er die Heuchelei im Innersten ihres Wesens; ausserdem waltet in der Auffassung Immanuel's ein Geist der Duldung gegen Andersgläubige, eine schön menschliche Unbefangenheit in Glaubenssachen, wie sie in jenem Zeitalter auf

christlicher Seite mit der Laterne des Diogenes gesucht werden mussten. Am deutlichsten spricht sich dies in jener Stelle des Paradieses aus, wo einer aus der Läuterung der vorhandenen Glaubenslehren neu entsprungenen reineren Lehre die rückhaltloseste Anerkennung gezollt wird, ein Standpunkt, welchen ohne Zweifel Dante mit Protest zurückgewiesen hätte, was Niemanden verwundern wird, der die einschlagenden Verhältnisse und Gegensätze zu würdigen weiss. Immanuel steht mit solcher Unbefangenheit im Kreise seiner Glaubensgenossen nicht etwa allein da: es möge nur an seinen Zeitgenossen und Vetter Juda ben Mose aus Rom erinnert werden, wol derselbe, dessen noch leerstehenden Thronsitz Immanuel ebenfalls im Paradiese erblickt, über welchen uns erst jüngst aus seinen hinterlassenen Schriften manche Auskunft zu Theil geworden [19]). Wir erfahren daraus, dass die Tendenz seiner zahlreichen kommentirenden Arbeiten auf die Uebereinstimmung der nationalen Litteratur mit der damals herrschenden griechisch-arabischen Philosophie ging, dass er den christlichen Philosophen und Kirchenlehrern gegenüber ganz unbefangen und parteilos verfuhr, in den Noten bald den Augustinus, bald den Thomas von Aquino, bald den "weisen Deutschen" Albertus von Köln beipflichtend citirte und den Zweck einer Sammlung von Excerpten aus verschiedenen Schriftstellern dahin bestimmte: "seinen Stammesgenossen, die so stolz auf ihr Wissen seien, zu zeigen, wie auch andere Nationen, insbesondere die christlichen, der Weisheit und Wissenschaften nicht ermangeln." Berührt eine solche Haltung uns Neuere wohlthuend, so werden wir doch nicht verkennen, wie im Lichte des dreizehnten Jahrhunderts betrachtet, das mit heiliger Begeisterung von Dante gefeierte christliche Dogma in all' seiner Strenge den Eklekticismus Immanuel's an Kraft und Würde

[19]) Giuda Romano. Notizia di M. Steinschneider. Estratto dal Giornale romano Il Buonarroti, Roma 1870.

himmelhoch überragt. Will man des Unterschiedes beider Dichtungen im tiefsten Kerne lebhaft inne werden, so halte man nur den Abschnitt, wo Immanuel sein schmeichelhaftes Zusammentreffen mit den Verfassern der alttestamentlichen Schriften, die er kommentirt hat, freilich nicht ohne humoristische Färbung erzählt, mit denjenigen Gesängen des Purgatorio und des Paradiso zusammen, in welchen Dante sein Schuldbekenntniss vor Beatricen und seine Prüfung durch die drei Apostel im Glauben, in der Hoffnung und Liebe so erschütternd, demüthig und freudig der Mit- und Nachwelt verkündet!

Erscheint es nach dem Vorgeführten unzweifelhaft, dass Immanuel bei Abfassung seiner Vision nicht ohne directen Einfluss von Dante's Commedia verfahren ist, so bleibt noch die Frage zu erörtern, ob die beiden Dichter ein persönlich freundliches Verhältniss zu einander gehabt haben. Indem man in neuester Zeit, auf ein paar Sonette gestützt, diese Frage bejahte, hielt man sich zugleich für berechtigt, eine für den ersten Blick ungemein ansprechende Deutung in das Gedicht hineinzutragen, nämlich dass jener Daniel, der hochgesinnte Freund und Helfer in Flucht und Verbannung, für welchen der eine noch leergelassene Thronsessel im Paradiese bestimmt ist, kein Anderer als Dante sein solle. Diese Vermuthung möchte indess vorerst an folgendem Umstande scheitern. Es lässt sich doch annehmen, dass der Dichter den gepriesenen Freund als wirklich lebend zur Zeit, wo er die Stelle schrieb, darstellen will. Wenn nun als frühester Termin der Beendigung des ganzen Werkes, woran nicht gezweifelt wird, das Jahr 1328 feststeht, so fällt, da Dante's Todesjahr 1321 mindestens ebenso sicher ist, die angenommene Identität jenes Daniel mit Dante in sich selbst zusammen. Anders würde sich freilich die Sache in diesem Punkte stellen, wenn man annehmen wollte, dass die Vision in einer früheren Zeit als die vorderen Abschnitte des Werkes abgefasst sei, eine eben nicht allzugewagte Annahme, da ja

dasselbe nicht eine Schöpfung aus Einem Gusse, sondern vielmehr eine leicht verknüpfte Zusammenfassung einzelner Gedichte von verschiedenem Umfange ist. Doch das würde immer erst die Hypothese als eine mögliche zulassen. Ein positives Argument für die Identität beider Personen wird von Geiger[20]) darin gesehen, dass die Charakteristik Daniel's jeder Hindeutung auf ein Wirken für Israel ermangele, also nicht ein Jude darunter verstanden sein könne. Aber ist es im Gegentheil denkbar, dass Immanuel von einem Anderen, als einem Juden, aussprechen konnte, derselbe habe der Menge Sünden getragen und ihre Schuld vertreten, habe auch ihm den Pfad der Wahrheit gewiesen und werde ihm dereinst noch das Heil der Erlösung bringen? Soll Dante in der Vision Immanuel's eine Rolle spielen, so erblicke man ihn doch lieber in dem ersten Daniel, dem Führer durch Hölle und Paradies, dessen Verhältniss zum Religiösen weit indifferenter erscheint als das des später Genannten! Die Analogie wäre nicht übel, wenn wie zuvor der Christ Dante sich von dem Heiden Virgil, so jetzt der Jude Immanuel von dem Christen Dante in den Geheimnissen des Jenseits sich unterweisen liesse. An die Stelle der Freundschaft Beider würde dann allerdings die blosse Hochachtung vor dem lehrenden Schriftsteller treten. Selbstverständlich dürfte indess diese Deutung nur Platz greifen, wenn jene Annahme von dem früheren Ursprunge der Vision sich als unbegründet erwiese.

Mit der angenommenen Freundschaft hat man auch einige Spuren von Information, die Dante über hebräische Worte von Immanuel eingeholt haben möge, in Beziehung gebracht. Fassen wir die betreffenden Stellen näher ins Auge, so ergibt sich Folgendes: Von dem Ausrufe des Pluto in Inferno VII, 1 und dem des Riesen Nimrod Inf. XXXI, 67 ist bis jetzt weder ein un-

---

[20]) Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, V. Bd. (Sonderabdruck): "Der Dichter Immanuel, der Freund Daniel's."

zweifelhafter Sinn herausgefunden, noch auch mit Sicherheit entdeckt worden, ob sie der hebräischen, arabischen oder einer anderen orientalischen Mundart angehören [21]); von Osanna und Sabaoth in Paradiso VII, 1 kann Niemand leugnen, dass beide Worte dem bibelkundigen Dichter aus der Vulgata Matth. XXI, 9, Marc. XI, 9. 10, Joh. XII, 13 und Ep. Jac. V, 4 geläufig sein mussten; bezüglich des Malachoth in v. 3 verdanken wir C. Witte den Nachweis, dass diese aus der ursprünglichen Lesart corrumpirte Wortform sammt ihrer angenommenen Bedeutung dem Dichter aus den zu seiner Zeit gebräuchlichen Handschriften des h. Hieronymus zugeflossen [22]); ebenso verhält es sich mit dem El oder Eli in Par. XXVI, 136 und in der Schrift de Vulgari Eloquio I, c. 4, indem ihm dasselbe in dem bekannten Schmerzensrufe Christi Matth. XXVII, 46 unmittelbar vorlag, überdies wiederum durch Hieronymus noch besonders zugeführt worden war [23]). Aus diesen Stellen ergibt sich also keinerlei Berechtigung zu der Annahme, dass Dante des Hebräischen kundig oder der Hülfe eines Rabbiners benöthigt gewesen sei, ja jene corrumpirte Wortform spricht sogar entschieden genug dagegen, dass er eine solche in Anspruch genommen habe. Wir dürfen dabei stehen bleiben: der Dichter der Commedia kannte ebenso wenig die Ursprache des neuen wie die des alten Testamentes.

Als einzige Zeugnisse für ein persönlich nahes Verhältniss zwischen Immanuel und Dante liegen die oben erwähnten vier Sonette vor. Zwei derselben sollen nach dem Tode Dante's zwischen Bosone da Gobbio und Immanuel, die beiden anderen nach dem Tode Immanuel's zwischen Cino da Pistoja und Bosone da

---

[21]) Wie man neuerdings sich aus Ch. H. Schier, Ciel et Enfer etc., Dresde et Leipsic 1866, pp. 12 ff. überzeugen kann.

[22]) Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft. I. Bd. Leipzig 1867, S. 261.

[23]) L. G. Blanc, Vocabolario Dantesco, Leipsic 1852, S. 188. Art. El.

Gobbio gewechselt worden sein. Poetische Briefwechsel der Art sind aus jener Zeit in Italien vielfältig bekannt. Untersuchen wir nun den authentischen Werth dieser vier italienischen Sonette und inwieweit sie im günstigsten Falle für das, was man in ihnen sucht, Zeugniss leisten. Das Sonett des Bosone da Gobbio wurde zuerst in Leone Allacci's Poeti antichi vom Jahre 1661 aus einer Barberinischen Handschrift veröffentlicht [24]). Der Herausgeber bezeichnet in der Vorrede den Dichter als den bekannten Verehrer Dante's, nennt ihn mit vollständigem Namen Busone novello di M. Busone de' Caffarelli da Gubbio und fügt hinzu, dass er mit dem Juden Immanuel den Tod desselben beklagt habe. Die Verweisung auf Giov. Villani X, c. 33 muss auf einem Irrthume beruhen; denn die angegebene Stelle enthält nichts auf Bosone oder Immanuel Bezügliches. In dem alphabetischen Verzeichnisse der Schriftsteller, von welchen Gedichte in dem Bande mitgetheilt sind und andere in Aussicht gestellt werden, erblickt man auch Immanuel unter dem modificirten Namen Manielo Zudaeo da Gobbio; die Ortsbezeichnung

---

[24]) Poeti antichi raccolti da Codici MSS. della Bibliotheca Vaticana e Barberina. Da Monsignor Leone Allacci etc. In Napoli per Sebastiano d'Alecci 1661, p. 112. Das Sonett lautet genau nach dem Abdrucke bei Allacci, mit allen Incorrectheiten:

Doi lume son di nouo spente al mondo
  In cui bellezza, e sauer si vedea
  Piange la mente mia, che si ridea
  Del ben sauer di cui tochaua l fondo.
Pianga la terra del bel vixo giocondo
  Di chui tua lingua tanto bem dicea
  Oime lasso piangier deueria
  Ongn om che sede dentro à questo tondo.
Adunque piangie Manuel giudeo
  E piange prima del tuo proprio danno
  Possa del mal di questo mondo reo.
Che sol sole mai non fu un pegiore anno
  Ma i mi conforto ch' io credo chè Deo
  Dante habbia posto in glorioso schanno.

ist wahrscheinlich aus dem Verhältnisse zu Bosone herübergenommen. Ein Gedicht von ihm wird nicht mitgetheilt und es lässt sich nur vermuthen, dass das Antwortsonett an Bosone sich unter den für die spätere Veröffentlichung bestimmten Gedichten mitbefunden habe. Jenes Sonett spricht die Klage aus: es seien jüngst zwei Lichter der Welt erloschen, das eine von heiterer Schönheit, das andere von tiefem Wissen; um letzteres weint die Seele des Schreibenden, um ersteres möge die des Anderen weinen, der von ihr so viel Gutes gemeldet; so weine denn der Jude Manuel, zuerst um des eigenen Verlustes willen, dann um das Uebel der schuldigen Welt; kein schlimmeres Jahr sei je unter der Sonne erschienen; doch tröstet sich der Schreibende mit dem Glauben, dass Gott dem Dante einen glorreichen Sitz angewiesen. Von Einfluss für die Feststellung des Sinnes sind zwei Lesarten des Gedichtes im dritten und fünften Verse. Allacci liest in der ersten Stelle: Piange la mente *mia*, womit er den Schreibenden seine Klage um die mit Dante verloren gegangene Weisheit erheben lässt; Mercuri dagegen [25]), welcher

---

[25]) Fil. Mercuri veröffentlichte die vier Sonette, aus welchen er ein Freundschaftsverhältniss zwischen Manuel, über dessen Person er sonst nichts zu sagen wusste, und Dante folgerte, in der Schrift: Lezione XI. in forma di lettera etc., nella quale è trattato se Dante veramente fosse morto nel 1321, Napoli 1853; Luzzato fügte hierzu eine Appendice, worin die Combination aufgestellt wird, dass Manuel in den von Mercuri mitgetheilten Sonetten der Dichter Immanuel sei (Grätz). Leider sind beide Aufsätze dem Verfasser des gegenwärtigen unzugänglich geblieben. Was die vier Sonette betrifft, so theilt Mercuri in der erwähnten Schrift das zweite und vierte zum ersten Mal aus irgend welchen Handschriften mit, das von Allacci bereits publicirte gibt er corrigirt mit abweichenden Lesarten, das dritte übereinstimmend mit dem vorangegangenen Abdrucke bei Ciampi. Das erste Sonett lautet nach Mercuri's Redaction (auch bei Soave in dem oben angeführten Aufsatze, Anm. 5):

Due lumi son di novo al mondo spenti
In cui virtù e bellezza si vedea;
Pianga la mente tua che già ridea
Di quel che di saper toccava il fondo.

das Sonett ausserdem noch mit verschiedenen unwesentlichen Abänderungen ausgestattet, vertauscht mia mit *tua*, so dass er nicht dem Redenden, sondern dem Angeredeten die Klage zuweist. In der zweiten Stelle hat Allacci: Pianga la *terra*, Mercuri hingegen das sich mehr empfehlende la *tua*, was als Gegensatz zu dem vorangehenden la mia unwillkürlich gefordert wird. Eine irrthümliche Vertauschung des tua mit terra konnte beim Anfertigen oder Lesen der Handschrift sich jedenfalls leichter zutragen als jener beiden Worte mia und tua; die Lesart tua statt mia erscheint vielmehr blos wie eingeführt, damit beiderlei Klagen dem angeredeten Immanuel zugewiesen würden. Nur so allerdings ergibt sich daraus ein freundschaftliches Verhältniss desselben zu Dante; mit der von Allacci aufgenommenen Lesart mia ist in dem Gedichte vielmehr der Gegensatz durchgeführt, dass Bosone um Dante, Immanuel um seine Gattin, wie angenommen wird, zu trauern habe. Der Tod der Letzteren würde hiernach in dasselbe Jahr, wie der Dante's, d. i. 1321, gefallen sein. Bei dieser Zeitbestimmung lässt sich indess ein Zweifel nicht abweisen. Wenn nämlich Immanuel's Gattin im Jahre 1321 verstorben und die Abfassung der Vision, wie oben bemerkt, etwa um sieben Jahre später anzunehmen ist, so erscheint es auffallend, dass der Dichter unter den Abgeschiedenen im Paradiese neben seiner Schwiegermutter nicht auch deren Tochter zu sehen bekommt. Will man diesem Umstande eine

---

Pianga la tua del bel viso giocondo
 Di cui tua lingua tanto ben dicea;
 O mè dolente che pianger dovea
 Ogni homo che stà dentro a questo tondo.
E pianga dunque Manoel giudeo;
 E prima piangu 'l suo proprio danno,
 Poi pianga 'l mal di questo mondo reo.
Chè sotto 'l sol non fu mai peggior anno:
 Ma mi conforta ch' io credo che Deo
 Dante abbia posto in glorioso scanno.

entscheidende Bedeutung zugestehen, wie man kaum anders kann, so muss man folgerichtig entweder die Abfassung der Vision vor das Jahr 1321, also vor die der voranstehenden Theile des Machberot zurückverlegen, oder die Kühnheit Mercuri's besitzen, den Tod Dante's um jenen Zeitraum über das vollkommen beglaubigte Jahr 1321 in die Folgezeit hinaus vorzuschieben. Das Letztere ist ohne Weiteres zu verwerfen; die Zurückverlegung des Schlussabschnittes würde dann lediglich noch mit der Entscheidung darüber zu concurriren haben, ob in dem Sonett — vorausgesetzt die Authenticität desselben, gegen welche kein Einwand vorliegt — wirklich von der Frau Immanuel's die Rede ist. Obwol nun der Wortlaut keineswegs zu dieser Annahme nöthigt, so möchte doch etwas Anderes schwerlich in die Situation des Gedichtes passen, wenn auch die jüdischen Lyriker jenes Zeitalters, so namentlich Immanuel, sich oft genug mit dem Preise fremder Frauenschönheit befasst haben. Es ergibt sich sonach mit ziemlicher Gewissheit die frühere Abfassung der Vision sammt ihren Konsequenzen, wozu insbesondere, wie oben angedeutet, auch ein früheres Geburtsjahr Immanuel's gehören würde. Das Antwortsonett dieses Letzteren, welches Mercuri mittheilt [26]), gewährt in seiner Allgemein-

---

[26]) (auch bei Soave):

Io che trassi le lagrime dal fondo
  Dell' abisso (Soave: De l' abisso) del cor che 'n su le 'nvca (i. e. invia),
  Piango che 'l fuoco del duolo (Soave: foco del cor) m' ardea,
  Se non fosser le lagrime in (Soave: 'n) che abbondo;
Chè la lor piova ammorta lo profondo
  Ardor che del mio mal fuor mi trahea,
  Per non morir, per tener altra vea (i. e. via)
  E (Soave: A) percoter sto fermo (Soave: forte) e non affondo.
E non può pianger Christiano e Giudeo
  E ciaschedun seder in tristo scanno;
  Pianto perpetual m' è fatto reo.

heit keinerlei Anhalt für die Entscheidung der Personenfrage; nur berührt der neunte Vers das Wechselverhältniss von Jude und Christ, indem darin beide zu gleicher Klage — der Gegenstand derselben ist nicht mehr näher bezeichnet — angehalten werden. Nach vorstehender Darlegung erweist sich demnach das eine wie das andere Sonett als ungeeignet, um daraus mit einiger Sicherheit ein Freundschaftsverhältniss zwischen Immanuel und Dante herzuleiten.

Das dritte Sonett, nach dem Tode Immanuel's angeblich von Cino da Pistoja an Bosone da Gobbio gerichtet, ist zuerst n Ciampi's Sammlung der Gedichte des Ersteren vom Jahre 1826 veröffentlicht und enthält einestheils ein Verdammungsurtheil gegen Immanuel und Dante, anderntheils widersprechende, zuletzt unverständliche Dinge [27]). Cino erklärt dem Bosone:

---

Perch' io m' accorgo che quel fu il mal (Soave: fu 'l mal') anno,
Sconfortami ben ch' io veggio che Deo
Per invidia del ben fece quel danno.

[27]) Vita e Memorie di Messer Cino da Pistoja, terz. ed. da Sebastiano Ciampi, Pistoja 1826. Das Sonett führt die Nummer CVIII, Tom. II, p. 180:

Messer Bozzon, il vostro Manoello,
Seguitando l' error della sua legge,
Passato è nell' Inferno, e prova quello
Martir ch' è dato a chi non si corregge.
Non è con tutta la comune gregge,
Ma con Dante si stà sotto al cappello
Del qual, come nel libro suo si legge,
Vide coperto Alesso Interminello.
Tra lor non è solazzo nè corruccio,
Del qual fu pieno Alesso com' un orso
E ruggia là dove vede Castruccio.
E Dante dice: quel da Tiro è morso,
Mostrando Manoello in breve sdruccio,
E l' uom che innestò 'l persico nel torso.

Der Herausgeber, in der Note p. 316, vermuthet unter dem Bozzon den Obizzo da Este signor di Ferrara, welcher Inf. XII, 111 als verstorben erwähnt ist und wirklich 1293 starb, womit die Vermuthung ihren Boden

"Euer Manoello, dem Irrthume seines Gesetzes folgend, büsst dafür im Inferno, doch nicht mit dem gemeinen Haufen, sondern in der Nähe Dante's." Es fragt sich hier zunächst: entsprechen die von Cino sonst bekannten poetischen Aeusserungen sowie andererseits bezügliche Aussprüche von Dante über ihr beiderseitiges Verhältniss einer solchen Haltung gegenüber dem Andenken des Dichters der Divina Commedia? Geiger sieht keinen Widerspruch, indem er den Cino als einen entschiedenen Gegner Dante's betrachtet, ohne jedoch die Beweise für diese Gegnerschaft beizubringen. Blättern wir in den uns überlieferten Gedichten Cino's, so findet sich etwas ganz Anderes. In einer Canzone (VII.)[28]) tröstet er Dante über den Tod Beatricens, in einem Antwortsonett (XCI.) redet er ihn "diletto fratel mio" an; in einem anderen Sonett (CIII.) klagt er ihm seine Trauer über den Tod der eigenen Geliebten, in der Canzone auf den Tod Dante's (CXII.) feiert er mit aufrichtiger Hingebung die Grösse des Verstorbenen, erkennt den Verlust als unersetzlich an: "gebrochen seien die Fittige jedes Geistes, vertrocknet die Quelle, in dessen Wasser jedes Gewissen sich bespiegeln konnte, der Welt vom Geschick entrissen die süsse Sprache, deren Worte alle Hörer befriedigte; Florenz, aller Hoffnung beraubt, könne klagen mit dem Ausspruche des Dichters:

---

verliert. Von Manoello weiss der Erklärer gar nichts, meint nur, dass er — dem Sinne des Sonettes nach — ein Schmeichler des Obizzo gewesen sein müsse. Wie L. Fürst (Illustr. Monatshefte etc.) zu seiner Uebersetzung des zweiten Terzetts berechtigt gewesen, darüber möchte man Auskunft wünschen; dieselbe lautet:

Doch Dante spricht: "Don Manoel in Ehren,
Bei dessen Liedern mir es stets geschah,
Als trüg' ein welker Stamm die schönsten Beeren."

[28]) Nach der Sammlung von G. Carducci, Rime di M. Cino da Pistoja e d' altri del secolo XIV, Firenze 1862.

Ch' omai ha ben di lungi al becco l' erba [29]),

Ravenna aber möge sich des zu seinem Ruhme erworbenen Schatzes freuen!" Und Dante selbst in der Verbannung wechselt freundschaftliche Briefe mit dem Verbannten, führt in seiner Schrift de vulgari eloquio Verse von ihm wiederholt als Muster der gereinigten Volkssprache an und nennt sich bei diesen Anlässen jedesmal den Freund desselben. Sind das Zeugnisse von Feindseligkeit zwischen Beiden? Allerdings spricht aus zwei späteren Sonetten Cino's ein veränderter Ton. In dem einen (CXIII.) werden, unbeschadet der Anerkennung Dante's als signor d' ogni rima, unter den Fehlern der Commedia zwei besonders grosse hervorgehoben — mit Recht werde deshalb seiner Seele ein weniger schöner Ort zuerkannt (was sich ja wol auf die Unterwelt beziehen soll) — dass er nämlich im Purgatorio kein Wort an den bolognesischen Sänger Onesto di Boncima gerichtet und im Paradiso unter den Seligen den "einzigen Phönix" nicht erkannt habe,

"l' unica fenice,
Che con Sion congiunse l'Appenino."

Wenn der Phönix die Geliebte des Dichters, die gefeierte Selvaggia, sein soll, wie sowol Ruth als Ciampi annehmen, so ist dieser letzte Vorwurf seltsam geartet; denn nach sicherer Auskunft starb die Dame um 1310, konnte also unmöglich von Dante, welcher seine Vision in das Jahr 1300 verlegt und mit Strenge daran festhält, schon im Paradiese begrüsst werden. Das andere Sonett [30]) erhebt gegen Dante, nach wiederum zuvor gespendetem Lobe wegen seiner anmuthigen Dichtersprache, die viel gewichtigere und weiter greifende Anklage: "sein Buch stürze das Recht um, fördere das Unrecht, führe falsche und lügenhafte Beispiele vor." Haben wir es dort mit einem kaum

---

[29]) Inf. XV, 72.
[30]) Bei Ciampi CIX.

ernst gemeinten Tadel zu thun, so liegt uns hier ein schwer wiegender Angriff gegen die Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe des Dichters vor, ein Angriff, der sich mit der Haltung jener Canzone auf den Tod Dante's unmöglich vereinigen lässt. Cino war wie Dante Vertheidiger der kaiserlichen Rechte, wie dieser um seiner politischen Stellung willen in die Verbannung geschickt worden; in der Canzone spielt er auf die Commedia gerade im Punkte der Gewissenhaftigkeit an, so dass sich nicht herausfinden lässt, wie er späterhin zu einer so gehässigen und verdächtigenden Auffassung gekommen sein sollte. Es sieht vielmehr ganz so aus, als ob irgend ein politischer Gegner, nicht Cino, das Sonett fabricirt habe. Aber das lässt sich nicht leugnen, beide Sonette versetzen auf den Standpunkt, von dem aus unser drittes Sonett, welches Dante sammt Immanuel der Hölle überweist, entstehen konnte. Betrachten wir es nun in seinen Widersprüchen!

Es wird darin gesagt, Manoello befinde sich mit Dante "unter dem Hute (cappello), mit welchem er, wie in dessen Buche zu lesen, den Alesso Interminello bedeckt sah." In der Commedia nun treffen wir an der bezüglichen Stelle, Inf. XVIII, 122, die genannte Person im Kreise der Schmeichler, wo sie in einem Graben voll Menschenunrath ihr Laster büssen; von einem Hute oder etwas dem Aehnlichen, womit sie bedeckt seien, wird Nichts gesagt. Dazu würde die den Kopf mitbedeckende Kapuze der Heuchler im XXIII. Gesange weit besser passen; doch mit diesen hat Alessio Interminei nach Dante und seiner Ausleger Zeugniss nichts zu schaffen. Also Dante und Immanuel unter den Schmeichlern! Das wäre das Ueberraschendste von der Welt. Dessen nicht genug, wird im ersten Terzett Alessio vor Zorn brüllend geschildert wie ein Bär und in seine Gesellschaft noch Castruccio gebracht, der schlaue, rücksichtslose, grausame Dynast von Lucca und Pistoja, dem Geburtsorte Cino's. Wie kommt der Schmeichler auf einmal zum wüthenden

Zorn? und wie Castruccio in die Gesellschaft des Schmeichlers? Der Letztere starb im Jahre 1328, der Zeit nach würde gegen die Zusammenstellung nichts einzuwenden sein; aber wie ist anzunehmen, dass Cino das Werk seines alten Freundes so schlecht gekannt habe, um solche Dinge zusammenzureimen! Von Cino kann das Sonett unmöglich herrühren. Und wenn er es doch geschrieben haben sollte, wie konnte Bosone da Gobbio, für welchen in seinen Terzinen über den Inhalt der Commedia ein unwiderlegliches Zeugniss der Vertrautheit mit derselben vorliegt, in dem ihm zugeschriebenen Antwortsonett, welches Mercuri mittheilt [31]), so arge Verstösse ungerügt lassen? Statt dessen corrigirt er den Freund nur bezüglich des Ortes, den derselbe dem Dante und Manoello in der Unterwelt anweist, indem er die Zuversicht ausspricht, dass beide mit einander "ihren Lauf vollbringen, wo ihnen Mark und Rinde gesengt wird, bis für sie anlangt die grosse Hülfe." Im Sinne dieser Worte liegt kaum etwas Anderes als eine Versetzung aus dem Inferno in die eine, wahrscheinlich die oberste Region des Purgatorio; denn nur aus diesem ist Rettungshülfe denkbar. Die Ausdrücke cappuccio und tali veggie, mit welchen die angedeutete Strafe im Inferno noch anschaulicher bezeichnet ist, führen

---

[31]) Manoello, che mettete in quell' avello
Ove lucifero più ch' altri regge,
Non è del regno di Colui ribello
Che 'l mondo fe' per riempir sue leggi.
E benchè fosse in quello loco fello
Ove 'l ponete, ma non chi 'l v' elegge
N' avea dipinto 'l ver vostro pennello,
Che lui e Dante cuopron tali veggie.
Alessio raggia sotto quel cappuccio,
Ma non si doglia, s' el con lui è corso,
Lo qual fece morir Messer Guerruccio.
Dante e Manoello compion lor corso,
Ov' è lor cotto lo midollo e 'l buccio,
Tanto che giunga lor lo gran soccorso.

zu der Vermuthung zurück, dass in beiden Sonetten die Strafe der Heuchler durch die goldglänzenden Kapuzen gemeint sei; das damit verbundene Verbum raggia bestärkt nur die Vermuthung und empfiehlt fast mit Nöthigung die Umänderung des Verbums ruggia im andern Sonett in die entsprechende gleichartige Lesart raggia [32]). Wo und wie wir indess die Sache anfassen, immer erscheint es unmöglich, dass die zwei Sonette von den genannten beiden Dichtern verfasst sind [33]). Vielleicht lösen sich die hier einschlagenden Zweifel am einfachsten, wenn wir die beiden Rüge-Sonette mit ihren Widersinnigkeiten einem der von Carducci angenommenen Doppelgänger des Cino gleichen Namens überweisen und das angebliche Antwortsonett von Bosone getrost mit in den Kauf geben. Auf diese Weise würden wir das Andenken des Freundschaftsverhältnisses zwischen Cino da Pistoja und Dante, im Sinne der oben vorgeführten unzweifelhaften Beweismittel, ungetrübt erhalten. Was aber die aus den beiden Sonetten gefolgerte Freundschaft zwischen Immanuel und Dante betrifft, so bleibt die Folgerung doch immer nach der einen Richtung in Kraft, dass angenommen werden muss, die Zeitgenossen haben von einer nahen persönlichen Beziehung beider Männer gewusst, da im anderen Falle dergleichen Anspielungen nicht hätten aufkommen können, gleichviel, ob die Sonette von Cino und Bosone oder sonst von Jemanden herrühren. Die Voraussetzung dabei ist natürlich, dass

---

[32]) Der im ersten Terzett mit Castruccio in Beziehung gebrachte Messer Guerruccio scheint eine ganz unbekannte Person; in den Lebensgeschichten des Tyrannen, auch in der recht speziellen von Nic. Tegrimus, Murat. scriptt. XI. wird seiner nirgend gedacht.

[33]) Ciampi hat unter No. LXXX. noch ein anderes dem Cino zugeschriebenes, angeblich an Immanuel gerichtetes Sonett mit der Ueberschrift: A Emanuel Ebreo, consolandosi della morte di Selvaggia. Bald jedoch überzeugt man sich, dass es auf Immanuel nicht die mindeste Beziehung nimmt und mit Unrecht zu seiner Ueberschrift gekommen ist. Die Note p. 305 lässt keinen Zweifel daran.

sie in der That aus so alter Zeit stammen und nicht etwa viel später zur Uebung in Reimen fabricirt sind, worüber die Entscheidung nur durch Prüfung der Handschriften an Ort und Stelle herbeigeführt werden könnte. Vorstehende Darlegung hat kein anderes Resultat zu bieten, als dass Immanuel's Vertrautheit mit Dante's Commedia bei Abfassung seiner Vision für constatirt zu erachten, ausserdem mit einiger Wahrscheinlichkeit ein persönlich freundschaftliches Verhältniss zwischen beiden Dichtern anzunehmen ist. Mehr zu erreichen würde ein bedeutenderes Quellenmaterial erfordern, als bis jetzt zugänglich vorliegt.

---

# Sopra un codice della Divina Commedia

e del comento di Jac. della Lana, asservato a Francoforte s. M.,

cenni di

Karl
**Carlo Witte.**

L' insigne liberalità delle autorità civili di Francoforte sul Meno mi permise nel corso dell' ultima primavera di esaminare con tutto il mio comodo il bel codice della Divina Commedia che, regalato nel 1834 alla sua città natale dal Sign. *Mylius* di Milano, fu sulle notizie da me prese nel 1838, registrato dal *Visc. Colomb de Batines* nella sua Bibliogr. Dantesca T. II. p. 273. sotto il No. 529. Essendo, per quel ch' io sappia, l' unico Dantofilo che finora abbia consacrato un qualche studio al detto testo a penna, credo di non far cosa ingrata ai lettori dando alcun supplimento al breve cenno che ne fece il dotto bibliografo francese.

Il codice, scritto su pergamene nitidissime in foglio stragrande, si può dire magnifico. Delle miniature assai eleganti vi adornano, tanto nel testo quanto nel comento, il principio di ciascuna cantica. La Commedia stessa si distingue per nitidezza calligrafica dei caratteri, e se non correttissima, pure paragonandola con altri testi si può dire abbastanza corretta. L' ortografia ricorda qualche volta le licenze della seconda metà del trecento (p. e. "scricte", „cactivo", "aire", "autumpno",

"campangna", "rintrasser", "traspassare"), ma con pochissime particolarità che potessero indicare il dialetto proprio all' amanuense (p. e. "halti guai", "gattivi"). Il testo non presenta la purità dei primi decennii dopo la morte del Poeta (p. e. Inf. III. 31. "Et io ch' avea d' *error* la testa cinta", ivi 36. "Che visser sanza *fama* e sanza lodo", ivi 40. "Cacciali i cieli"): ma pure non è corrotto come nella maggiore parte dei manoscritti del quattrocento.

Il comento, che è quello di *Jacopo della Lana*, forma la seconda metà del codice, ed è scritto in caratteri assai più minuti, e molto meno correttamente della Commedia. Oltre a numerose omissioni, ed errori di penna anche più frequenti, egli si risente assai del dialetto patrio dello scrittore. Non credo sbagliare supponendo ch' esso sio stato Veneziano; ma sugli esempi che qui registro gli intendenti ne giudicheranno meglio di me:

> "seras" per "sarai", "serae" per "sarà", "serave", "serave", "saverave", poterave", "vincerave" per "sarebbe", "saprebbe" ecc., "faxea" per "facea", "pudè" per "potete", "digando" per "dicendo", "oldendo" per "udendo", "loldare" per "lodare", "sapiude" per "sapute", "vegiudi" per "veduti", "alezano". per "alleviano", "bastezza" per "basta", "redundo" per "rotondo", "lovo" per "lupo", "charegli" per "carichi", "ragia" per "razza", "Herimino" per "Rimini".

Benchè questi noi non dessero che poca speranza di prosperi successi, pure credevo che l' opera di riscontrare alcuni passi di questo codice coll' edizione del Laneo procurata dal Sign. Professore *Luciano Scarabelli* meritasse il pregio. Nè mi sgomentò dall' impresa il grandissimo numero di testi a penna riscontrati, per quanto ce ne dice, dal dotto editore [1]), non

[1]) Non so se mi sia riuscito di annoverar correttamente i codici, i riscontri dei quali il Sign. Scarabelli ci dice aver portato sui margini

sembrandomi improbabile che anche quì possa trovar luogo il detto di Dante:

"molte volte taglia
Più e meglio una che le cinque spade."

Confesso però che l' evento superò di molto le più ardite mie speranze. Moltissimi sono i passi pei quali il manoscritto di Francoforte presenta una lezione fuori di dubbio più corretta che quella del testo Scarabelliano, il quale non di rado è assolutamente privo di senso, oppure contradice al pensiero del comentatore Bolognese. Ma quel che mi sorprese anche più, si era di ritrovare gran parte delle lezioni genuine, somministratemi dal detto codice, sia nell' edizione Vindeliniana, sia nella Nidobeatina, ossia nel così detto Ottimo il quale, come quarantadue anni sono fu da me dimostrato [2]), ricopia per lunghi tratti letteralmente il della Lana; anzi assai di sovente tutte queste autorità concordano col testo a penna nella giusta lezione, e l' unica stampa che ce la dà errata è quella dello Scarabelli. Si capisce anche più difficilmente come ciò abbia potuto accadere, se si riflette a quanto il dotto Professore ci riferisce nella sua prefazione (p. 18):

---

della "Vindelina disabbreviata", ma mi sembrano sedici, non compresi li sette manoscritti delle versioni latine. In ogni modo almeno la metà di questi testi non potrà essere consultata che per pochissimi passi, e per così dire a caso, non trovandosene quasi mai citate le varie lezioni nelle note apposte al comento. Si direbbe che l' editore abbia sostituito ad essi altri testi in numero forse uguale passati sotto silenzio nell' elenco del proemio, ma non di rado allegati nelle suddette annotazioni, se i contrassegni che si danno ai testi così citati, non facessero nascere, confrontandoli coi cataloghi del Bandini e di altri, il sospetto che l' editore per innavvertenza abbia citato dei codici che non hanno che fare col Laneo, invece di quelli che avrà avuto sott' occhio. Così dovrebbe star la cosa per le seguenti allegazioni: Laurenz. IX. 21 (Inf. p. 207), Laur. IX. 121 (Inf. p. 193), Laur. X. 121 (Inf. p. 195), Laur. X. 115 (Inf. p. 194), Laur. XI. 115 (Inf. p. 197), Laur. XCV. 115 (Inf. p. 108), Laur. XI. 36 (Inf. p. 205), Riccard. 1023 (Inf. p. 295) ecc.

[2]) *Dante-Forschungen* p. 364 fg.

"Tra tutti i dettati quello dato dalla Vindelina è il più accettabile come base del concetto lavoro.... Feci dunque dal giovane intendente copiare sotto i miei occhi la Vindelina, e sulla Vindelina disabbreviata portai i riscontri dei codici."

Se dunque nel primo volume di questi Annali (p. 282. — Politecnico di Milano 1868. Febbr. p. 170) dissi "In ogni caso ha lo Scarabelli emendato gran numero d' errori della Vindeliniana, n' ha empiute delle lacune, e scartato glossemi", devo modificare adesso questo giudizio, non immune per avventura da scusabile parzialità per chi procurò una nuova edizione di un Comento da me tanti anni sono (nel 1828) rivendicato alla meritata fama, aggiungendo che non minore di certo è il numero delle lezioni errate sostituite dall' istesso editore alle genuine dei suoi predecessori. Nè credo di offendere il dotto Professore, se anche dalla mia parte mi prendo per norma quanto egli mi scrive in un suo foglio datato dal 3. Aprile 1870: "Di Lei come persona ho parlato con rispetto, come filologo ho detto senza smorfie il mio parere."

Aggiungerò dunque "senza smorfie" al piccolissimo saggio di errori che già diedi negli Annali (l. c.) un buon centinajo d' altri che verificai riscontrando per soli cinque canti scelti a caso il testo Scarabelliano col codice di Francoforte, e ripeto che la lezione corretta, somministrata da questo codice, a pochissime eccezioni presso, è anche quella delle altre autorità di sopra mentovate, oppure di qualcheduna di esse:

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, o colla Nidobeatina |
|---|---|
| ***Inferno XII. Chiosa generale* p. 234.** | |
| la disposizione che li conviene avere....; secondo, d' ovre che le convengono fare | la disp. che li conv. avere.... secondo l' ovre che le conv. f. |
| **P. 235.** | |
| tyrannus... dicitur a tyro | tyrannus... dicitur a tiro (τείρω) |
| elli per i suoi antecessori fanno di quel luogo | elli ed i suoi antecess. funno di quel luogo |
| Un altro di condizione non sa pure | un altro di asina cond. non sa pure |
| **P. 237.** | |
| la cagione perchè è maggiore signorìa | la cag. perchè è migliore sign. |
| ***Inferno XII.* 1.** | |
| sicome entrando nelle montagne nella sua valle discende un fiume | siccom' è in Trento, chè nella sua valle è l' Adice ch' è un fiume |
| **V. 10.** | |
| *burrato*, cioè luogo cavo | *burr.* cioè luogo buio (Vedi Vocabol. "Burrato") |
| **V. 34.** | |
| quando elli (Virgilio) andò là giuso introdutto Enea | qu. elli andò là giuso ad introdurre Enea |
| quello che levò la gran pietra del limbo | qu. che levò la gran preda del limbo |
| **V. 52.** | |
| Junone venne a cacciare con esso | Jun. venne a giacere con esso |
| **V. 67.** | |
| nelle parti d' Africa apparve un mostro | nelle parti d' Ecalia (Oecalia) app. un mostro |
| Nesso per lo predetto de la sua camiscia fece la sua vendetta | Nesso per lo pred. trattato della sua cam. ecc. |
| **V. 100.** | |
| Qui scrive andonno per la prova | Qui scrive come andonno per la proda |

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, e colla Nidobeatina |
|---|---|
| **V. 121.** | |
| a tanti vennero ch' era pure lo sangue alto ecc. | a tanto vennero ch' era pure ecc. |
| **V. 127.** | |
| in tal luogo sì si pasciono li tiranni | in tal luogo sì si passionano li tir. |
| *Inferno XXVIII.* [3]). | *Chiosa generale* p. 439. |
| la scisma, si oppone al maggior bene | la scisma, ch' è male della moltitudine, cioè della unione della Chiesa, si oppone al maggior bene |
| **P. 440.** | |
| essere più concetto contra la Chiesa | ess. più contento (dal latino *contemptus*) contra la Ch. |
| **ivi nota 1.** | |
| fa menzione d' alcune battaglie corporali | fa menz. d' alc. batt. camporali [4]) |
| *Inferno XXVIII.* 5. | |
| Ma ampò sia che | Ma posciachè |
| Turno con tutto lo suo sforzo | Turno con tutto lo suo soccorso |
| circa Canne; e i romani — si schieronno | circa Canne, e qui li Rom. si schieronno |
| **V. 15.** | |
| li trovò gente del re Manfredo, e diviseli e adescò: uno grande gentile uomo | lì trovò gente del re Manfr., e vinseli. Ed adesso uno gr. gent. uomo |
| **V. 17.** | |
| l' ultima battaglia di che fa menzione in quel capitolo | l' ult. batt. di che fa menz. in questo cap. |
| Corradino cavalcò sopra Lucca | Andato via Carlo, Corr. cavalcò sopra L. |

---

[3]) V. il primo vol. di questi Annali p. 283 in nota.

[4]) "Santa Maria ... dalle campora" dice Messer Giovanni nel suo testamento per dire "dai campi". Battaglia *camporale* equivale dunque

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, e colla Nidobeatina |
|---|---|
| **V. 22.** | |
| vide uno forato per mezzo il qual foro ... e per le gambe | vide uno for. per inequale foro ..., e tra le gambe; |
| **V. 28. nota 1.** | |
| la fede de' saraceni che è morte ... di quelli che lo credono | la f. de' sarac. che è morte ... di qu. che la credono |
| Morì correndo li anni del N. S. DCXXI | Morì corr. li anni del N. S. DCXXXII. |
| **V. 46.** | |
| la esperienzia del suo essere malvagio | l' empiezza del suo ess. malv. |
| **V. 88.** | |
| usano ... li marinari che si trovano ... al tempo della fortuna | us.... li mar. che si trov.... al tempo di fortuna |
| **V. 103.** | |
| el fu mal seme di Toscana e anche de' tuoi parenti | se 'l fu mal seme di Tosc., è anche de' t. par. |
| ***Purgatorio XI. Chiosa generale* p. 122.** | |
| Diceno tanta di quella (orazione), quanta a loro è bisogno | Dic. tanto di qu., quanto a loro è bis. |
| perchè elli non possano esser tentati | perchè elli non possono esser tent. |
| **P. 123.** | |
| Non può essere ignoranzia | non può ess. in ign. |
| per le pene che portano sono minori che quelle della prima vita | per le pene dove sono, son min. che quelli della pr. v. |
| denno essere messe ad orazione | denno ess. mosse ad oraz. |
| non dei liberati che non ha luogo | non dei beati, chè non bisogna |
| ***Purgatorio XI. 1.*** | |
| Nota 1. | Numeri XXIII. 19, I. Regum XV. 29. |

---

a *campale*. Battaglia *corporale* in altro senso che in quello di duello è un' assurdità.

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, e colla Nidobeatina |
|---|---|
| | **Ivi p. 125.** |
| non sta in li cieli sicome in luogo | non sta in li cieli sì come locato in luogo |
| | **V. 2.** |
| acciochè poi ordine sia nel mondo | acciochè più ord. sia nel m. |
| | **V. 7.** |
| dopo la persecuzione si è la petizione | dopo la persuasione si è la petiz.[5]) |
| e dicesi: come li angeli che del suo volere ecc. | e dice: siccome li angeli tuoi che del suo vol. |
| | **V. 11.** |
| è composta questa parola ebraica ("Osianna") da O, sichè è a dire *salva* | è comp. qu. par. ebr. da *Osi*, che è a dire *salva* |
| | **V. 16.** |
| siamo in Purgatorio, perchè ci pentiamo e perdoniamo nella prima vita | siamo in Purg., perchè ci pentimmo e perdonammo ecc. |
| elli possono avere, se elli non puntano norma, poca speranza | elli poss. av., se elli non mutano norma, poca sp. |
| | **V. 19.** |
| nota che quello sistae lì per molto | nota che quello *sì* ("che *sì* la sprona") sta lì per molto |
| | **V. 25.** |
| così dice l' autore. | *Così* (dice l' autore) *a sè*, cioè a loro, pervegna quella che domandano |
| | **V. 28.** |
| cum adiecta fuerit indicabo eam. | cum abjecta fuerit, judicabo eam |

---

[5]) *Quinctilian.* Instit. orat. II. 15: "Cicero pluribus locis scripsit, oratoris officium esse dicere apposite ad *persuadendum.*" — Convivio II. 7: "In ciascuna maniera di sermone lo dicitore massimamente dee intendere alla *persuasione*"

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, o colla Nidobeatina |
|---|---|
| V. 79. | |
| che fu di simile magistero | che fu di sim. mestiero |
| V. 91. | |
| s' ella non è occupata con senno | s' ella non è accoppiata con senno |
| V. 98. | |
| per un terrà tempo la gloria | per un tempo terrà la gl. |

*Paradiso I. Chiosa generale* p. 13.

| | |
|---|---|
| avvegnach' ello (Dio) non si possa esemplificare alli sensi come cosa naturale | avv. ello non si possa es. alli sensi come cosa materiale |
| uno Dio ... ch' avea nome Apollo elle riceveano convento | uno D.... ch' av. n. Ap., dal quale Apollo elli (li antichi poeti) riceveano convento |
| p. 14. | |
| presti grazia che lo stilo poetico possa descrivere | pr. gr. ch' ello in stilo poet. possa descr. |
| la seconda cosa si è che l' autore | la quarta cosa si è che l' aut. |
| p. 15. | |
| lo quale l'autore solve | lo quale dubbio l' aut. solve |
| la luna lo compie (il suo corso) in XVII die e VIII. ore | la luna lo compie in XXVII dì e VIII. ore [6]) |
| li corpi sonanti, che si annodino insieme a una proporzione .... e perchè li movimenti de' corpi supercelesti .... hannosi circa quella proporzione | li corpi son., che si hanno insieme ad una proporz.... e perchè li movim. de' corpi celesti ... hannosi con qu. prop. |
| verberazione si è per alcuno moto alteratore | verberaz. si è per alc. modo d' alterazione |
| e queste da parte delli cieli. | e questo è da parte delli cieli. |

[6]) *Brunetto Latini* Li livres dou tresor. I. 3. chap. 111: "La lune va par les XII signes en XXVII jors et XVIII hores et tierce partie d'une hore".

| **Lezione errata dello Scarabelli** | **Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, o colla Nidobeatina** |
|---|---|
| | p. 16. |
| alcuna fiata lo pianeto è più vicino alla terra, altra fiata ancora | alc. fiata lo pian. è più vicino alla terra che altra. Anc. |
| ma distratto e tolto via | ma distrutto e tolto via |
| la sua parlatura è nuova e circa al materia | che la sua parlat. è nuova e circa tal mat. |
| lo cielo attragge alla sua spera | lo fuoco attr. alla sua sp. |
| ed ecco che quanto più s' ascende | ed è certo che qu. più s' asc. |
| | p. 17. |
| sì come li cuori d' animali | sì come li cuoji d' anim. |
| seguesi adunque che quantunque è quaggiuso | seguesi ad. che quando è quagg. |
| | *Paradiso I.* 7. |
| il desiderio dello intelletto si è nella visione della divina essenzia | il desid. dello int. si è la visione della div. ess. |
| la memoria non può tenere dentro dallo intelletto | la mem. non può tenire dietro allo int. |
| | V. 19 (p. 20). |
| si possono tradurre in atto | si poss. produrre in atto |
| | V. 31. |
| Peneo, deo delli fiumi | Pen., deo di uno fiume |
| | V. 37. |
| diverse sono le ascensioni e li orientali del sole | div. sono le asc. e li orienti del sole |
| | V. 43. |
| quello splendore di grazia faceali essere giorno in che luogo si fosse il sole | qu. spl. di gr. facea *lì* essere giorno, in che (cioè in qualunque) luogo si fosse il sole. |
| | V. 64. |
| teologìa è tratta delle celestiali cognizioni. | teologìa tratta delle celest. cogn. |
| | V. 67. |
| non potrei dire com' io mio trasumanai | non potrei dire in parladura ("*per verba*") com' io mi tr. |

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, e colla Nidobeatina |
|---|---|
| **V. 92.** | |
| *Il proprio sito*, cioè l' aiere | *Il proprio sito*, cioè l' aere supremo |
| **V. 117.** | |
| per natura che 'l ditto ordine discende al centro | per nat. ch' ha il detto ordine, la terra disc. al centro |
| **V. 118.** | |
| anco li buoni sono sudditi a natura | anco li uomini sono sudditi a nat. |
| **V. 124.** | |
| in questo modo erano e l' autore e Beatrice | in questo moto erano e l' aut. e Beatr. |
| ***Paradiso XVII. Chiosa generale* p. 266.** | |
| se necessitade mi fa... che mi fa libero arbitrio | le necess. mi fa ciò (virtuoso)... che mi vale lib. arb. |
| se di necessitade io sono vertudioso... io non meriterei | se di necess. io sono vertud.... io non merito |
| se di necessitade una casa dovesse avere due solari, e l' uomo la immaginasse tre | se di necess. una casa dov. av. due sol. e l' uomo la imm. di tre |
| inconvenienze che sarebbe luogo a dire | inconv. che sar. lungo a dire |
| se di necessitade l' uomo si potesse perdere | se di necess. l' uomo si dovesse perdere |
| **p. 267.** | |
| lo lupo non muta essere, nè è di sè più cognito o meno; così... | |
| le cose contingenti non mutano però essere, nè sono per sè più cognite nè meno | le cose cont. non mut. però ess., nè sono di sè più cogn. nè meno |
| sua prescienza... non aggiunge nè non minuisce alle cose contingenti | |
| fatte per difetto di natural corso, chè anchè l' avvenimento di Cristo è contingente | fatte per dif. di nat. corso, chè anche l' avven. di mostri è contingente |
| avere quella cognizione per vera sì come è detto | av. qu. cogniz. per vera; chè, siccome è detto |
| le cose considerete non mutano natura, nè elli imposto alcuna necessità | le cose considerate non mut. nat., nè è li imposta alc. nec. |

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, e colla Nidobeatina |
|---|---|
| | p. 268. |
| Fiorenza era la nostra porta di Toscana | Fior. era la maestra terra di Tosc. |
| | p. 269. |
| ponno deviare e deviano, ma con poca briga | ponno dev. e dev., ma non con poca briga |
| ello si devìa dal proponito naturale | ello si devìa dal proponimento naturale |
| santo Paolo non ebbe a natura tale scienzia | s. Paolo non ebbe da nat. tale scienzia. |
| | *Paradiso XVII.* 13. |
| una linea retta cade sovra una retta | una lin. retta cade sovra un' altra retta |
| Non che declini sopra la parte della linea | non che declini alla parte della linea [7]) |
| ma declina alla apposita parte | ma decl. all' opposita parte [8]) |
| | V. 19. |
| avvegnachè l' autore antipofori quie | avvegnachè l' aut. per antifrasi quì |
| | V. 27. |
| tornerà su quella e qualitade di sanitade | torn. su quella equalitade di san. |
| | V. 31. |
| Cioè: *ambago, ambagis* | Cioè: *ambago, ambaginis* |
| | V. 37. |
| com' è detto di sopra *de praesentia Dei* | com' è detto di sopra *de praescientia Dei* |
| | V. 41. |
| tocca la visione preditta come la visione dell' uomo | tocca lo esempio predetto come la vis. dell' uomo |

---

[7]) Chiose, dal Palermo attribuite a M. Franc. Petrarca: "nec declinat *ad partem* lineae super quam cadit".

[8]) Ivi "sed declinat ad oppositam partem".

| Lezione errata dello Scarabelli | Lezione corretta del codice di Francoforte, che concorda coll' Ottimo, colla Vindeliniana, o colla Nidobeatina |
| --- | --- |
| **V. 46.** | |
| introduce una favola politica | introd. una fav. poetica |
| ed essere già portata di grandi ardui | e se n' è già port. di gr. ardui |
| che la sua perfidia... consentìo | che per la sua perf.... consentìo |
| e morì e poi risuscitò | pria morì, e poi risuscitò |
| **V. 61.** | |
| lo vertudioso vivere delli altri cortigiani | lo vizioso vivere delli altri cort. |
| **V. 82.** | |
| ingannerà l' altro Enrico | ingannerà l' alto Enrico |
| **V. 124.** | |
| però manifesta tua visione | però fa pur manif. tua vis. |
| **V. 130.** | |
| chi masticherà le tue parole..., essi vedranno | chi masticherà le tue par... e' sì s' avvedrà |
| **V. 133.** | |
| acciò che meglio s' intenda... fa bisogno | acciò che meglio s' int.... fu bisogno |

---

Se nella sola vigesima parte della Commedia tante sono le lezioni errate che senza difficoltà si potevano correggere, senza ingiustizia forse si potrà dire che non lavorerebbe indarno chi dopo le fatiche del Sign. Scarabelli procurasse un' edizione più corretta del Laneo, e che una tal impresa potrebbe riuscir benissimo, ancoracchè l' editore si limitasse ai sussidii che si hanno a stampa.

---

# Supplimento all' articolo "Rime attribuite a Dante".

Già terminata la stampa dei fogli 17—19 del presente volume ebbi dall' incomparabile gentilezza dell' illustre mio amico, Prof. *Giamb. Giuliani* gli esatti apografi delle canzoni III. e V. quali negli opuscoli da me citati erano date alla luce. Trovandone la lezione non di rado preferibile alla mia, mi credo in dovere di registrarne quì le varianti principali.

*Canzone III.* [1])

Stanza I. v. 6.... "infortunata spada" = v. 10. "Battevo i regi, e correggevo" = v. 11. "Però mercè = v. 15. "Ch' io che vi parlo".

Stanza II. v. 1. "O sacrosanto" = v. 2. "Ch' al mondo per voler dar pace" = v. 4. "vien qua col penn." = v. 5. "con la vittoria" = v. 6. "Ch' e' portò al Limbo di perdon dipinto" = v. 8. "Ha non son che pecc. per met." = v. 10. "con morte ogni dì" = v. 11. "Chè s' un ti chiede" = v. 13. "Onde se tu per più senno"

---

[1]) *Filippo de Romanis* nelle Effemeridi letterarie di Roma T. VII (Apr. — Giugno). 1822. p. 175—79. — L' editore si prevalse oltre al Casanatense (H. III. 6.) di un codice della Chigiana (L. IV. 131 — già 580.) nel quale la canzone è detta "del figlio di Dante".

Stanza III. v. 6. "per virtù dell' arme" = v. 9. "Però che ferro" = v. 10. "non a te, far conviene" = v. 13. "Però incorona" = v. 15. "Quanto voi penerete esser conc."

Stanza IV. v. 2. "i' ti farei la croce" = v. 3. "Ma pregoti veder la mia trist." = v. 4. "Che tu levi le vele" = v. 8. "L' advento tuo" = v. 10. "leva in sua paura" = v. 11. "trovi via più aspra" = v. 13. "Venendo qua"

Stanza V. v. 1. "Signor, che ti piaccia" = v. 5. "Le quali aprir si debbe fin da lunga" = v. 7. "E dì come ubid." = v. 11. "Deh togli questo, e come" = v. 12. "Credo ch' e' di pietà" = v. 14. "Se ciò far veggio"

Stanza VI. v. 1. "Or io ricorro a Te, o Giove eterno" = v. 2. "Che m' hai felicitata" = v. 4. "Che un moto" = v. 5. "Un raggio spiri" = v. 8. "s' io ancor ne merto" = v. 10. "Il nido, ove Tu" = v. 15. "E pensando infra me questo mi sazia"

Stanza VII. v. 3. "E mezzo il mio sermone"

## *Canzone V.* [1])

Stanza I. v. 7. "portato ho sì nascoso" = v. 9. "La qual nasce" = v. 13. "Infino a morte sospirando dice" = v. 14. "Morrò per quello amor"

Stanza II. v. 4. "diverrò più magro" = v. 11. "che sen girà sì trista" = v. 12. "E sempre che a lei sarò ric." = v. 13. "la gioja del bel viso" = v. 14. "Al qual niente pare"

Stanza III. v. 1. "a quell' amor che ho provato" = v. 3. "Nè

---

[1]) Telesforo Bini Rime e prose del buon secolo della lingua tratte da manoscritti e in parte inedite. Lucca, tipogr. di Gius. Giusti 1852. p. 49. — Nella prefazione si dice a p. XIX: "Quanto alla canzone di Dante, ch' io non conosco a stampa, viene anch' essa dalla raccolta *Möurne* No. 2. f. 311, il quale notò d' averla estratta da un cod. Riccardiano in foglio col titolo "Rime di diversi". E se ella, posto che inedita, meritasse di restare sepolta, lascione altrui il giudizio".

non cura penare, il quale att." = v. 7. "E se del pianger suo pace" = v. 11. "per cui s' è mossa" = v. 12. "che mai la senta"

Stanza IV. v. 2. "che tu mi distilli" = v. 4. "Perchè mai vuol la luce, che da quelli" = v. 7. "Falmi sentire, e tra' mene d' errore".

---

*Correggi:*

Pag. 300. Son. XV. verso 2 *Le cesojucce* per *Le cesorecce.*

---

# Dante und Parmenides.

Herr Cayetano Vidal y Valenciano, Professor an der Universität zu Barcelona, hat die Freundlichkeit gehabt, mir, unter Erlaubniss, Mittheilung daraus zu machen, einen handschriftlichen Artikel von ihm selbst zuzusenden, in welchem er einige charakteristische Züge der Divina commedia mit der Einleitung des poetisch philosophischen Gedichtes des Parmenides vergleicht. Er fasst seine Bemerkungen folgendermassen zusammen:

¿Quién en la region de la luz y en la de las tinieblas del poema de Parménides no ve una notable analogía con la *selva oscura* y la celeste mansion, de que se habla en los primeros cantos de la sublime trilogía? ¿Quién no ve en Themis y Dicea, representacion de justicia en sus dos manifestaciones de equidad y severidad, guardadoras de la mansion de la esplendente luz, y en las tiernas vírgenes que, hablando en pro del jóven filósofo, logran que se le franqueen las puertas de la luminosa region, y en la matrona que en ella le recibe y, al darle la bienvenida, le traza la senda que debe seguir, la relacion que existe con las bienaventuradas mugeres, que, movidas á piedad por los ruegos de Beatriz, acuden en auxilio dél que, extraviado en fragosa selva, vese acometido por los vicios que representan la loba, el leopardo y el leon? Y semejante analogía y esta relacion vense mas de relieve, cuando, al penetrar

en el campo de la literatura Dantesca, nos encontramos con el Laberinto de Juan de Mena y el Poema de la Gloria d' Amor del Catalan Rocaberti, en los cuales vemos uno por uno los detalles todos que existen en el cuadro trazado por el continuador de la escuela fundada por Jenófanes.

Ueber Mena und Rocaberti, und überhaupt über Dante's grossen Einfluss auf die spanische Literatur vgl. desselben Verf. zwei Aufsätze: Imitadores, traductores y comentadores españoles de la Divina Comedia, in der zu Madrid erscheinenden Revista de España, 1869, 25. Sept. und 25. Oct., p. 217—234. 517—533.

Wenngleich es nun keineswegs wahrscheinlich ist, dass Dante die Verse des Parmenides, den er Par. 13 unter denen nennt, i quali andavano e non sapean dove, auch nur in einer Uebersetzung gekannt habe, so bleibt nichtsdestoweniger der Hinweis auf jene Himmelsreise des alten Griechen, der den Eros den Vater der Götter nannte, anziehend genug, um es als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, wenn wir den Anfang des Gedichtes, der allein zur Vergleichung dienen kann, hier aufnehmen. Ich enthalte mich dabei der Versumstellungen, die mehrfach vorgeschlagen sind, neuestens von Heinrich Stein in seiner Abhandlung: die Fragmente des Parmenides περὶ φύσεως, in den Symbola philologorum Bonnensium, Lips. 1864—67, p. 763 sq.; die bei Sextus Empiricus vorfindliche Reihenfolge scheint mir durchaus nicht unhaltbar. Was in meiner Uebersetzung in Klammern steht, ist von mir zur Erläuterung hinzugefügt.

"Die Rosse, die mich (immer noch) fahren, zogen, so weit hinauf der Muth (mir) ausreichen möge, (mich weiter,) nachdem sie mich mitnehmend in den redereichen Weg der Gottheit gebracht, welcher überallhin den kundigen Mann führt. Dort (auf diesem Wege) ward ich fortbewegt, denn dort trugen mich die hochgemuthen Rosse, den Wagen hinreissend. Mädchen aber wiesen den Weg. Und die Achse in den Naben brachte

den Laut der Pfeife hervor, leuchtend, — nämlich von doppelten gedrehten Rädern wurde sie beiderseits gedrückt, — wann das Geleit beeilen mochten die Sonnenmädchen, welche, die Wohnungen der Nacht verlassend ins Licht hinein, zurückschoben mit den Händen die Schleier von den Schläfen. Daselbst ist das Thor der Pfade der Nacht sowohl wie des Tages; und ist daran eine Oberschwelle und eine steinerne Unterschwelle; jenes aber (das Thor), das ätherische, wird geschlossen durch grosse Flügel, zu denen die vielstrafende Dike entsprechende Schlüssel hat. Diese (Dike) nun anredend mit sanften Worten überredeten die Mädchen verständig, dass sie ihnen den Riegelbalken ungesäumt vom Thore ziehe. Dies aber (das Thor) machte auffliegend einen ungeheuren Spalt, die erzbeschlagenen Bohlen, die durch Zapfen und Metallspitzen eingefügt waren, in den Pfannen zurückdrehend. Alsbald lenkten schnell hindurch die Mädchen auf der Wagenspur Gefährt und Rosse. Und die Göttin nahm mich geneigt auf, ergriff die rechte Hand mit ihrer Hand, und hielt, zu mir gewendet, diese Anrede: O Jüngling, von unsterblichen Zügelhaltern geleitet, durch die Rosse, die dich fahren, zu unserm Haus gelangend, sei gegrüsst! da mit nichten schlechtes Geschick dich antrieb, diesen Weg zu ziehn, denn wahrlich fern von Menschen abseits der Heerstrasse liegt er, sondern Themis und Dike. Es ist dir aber nöthig, Alles zu erfahren, sowohl der rechtüberredenden Wahrheit unwandelbares Herz, als auch die Meinungen der Sterblichen, worin kein wahrer Glaube ist. Halte du aber von diesem Weg den Gedanken der Untersuchung zurück, und nicht zwinge durch vielversuchende Gewohnheit, auf diesen Weg zu richten ein unvorsichtiges Auge und ein schattenreiches Gehör und die Zunge, sondern urtheile mit der Vernunft über die streitvolle Beweisführung, die von mir vorgebracht werden soll."

Ich will auch nicht unterlassen, die Erklärung mitzutheilen, die Septus Empiricus beifügt (adv. mathem. VII, Becker p. 214).

"Hier meint Parmenides: Als Rosse tragen ihn die unvernünftigen Triebe und Begierden der Seele. Auf dem redereichen Weg der Gottheit bewege sich die Theorie der philosophischen Vernunft, welche Vernunft nach Art einer geleitenden Gottheit zur Erkenntniss von Allem führt. Als Mädchen aber gehen ihm die Sinne voran, von denen er das Gehör andeutet durch die Worte ""von doppelten gedrehten Rädern gedrückt"", nämlich denen der Ohren, durch welche sie die Sinne aufnehmen; das Gesicht aber sonnenhafte Mädchen nennt, welche, diie Behausungen der Nacht verlassend, zum Lichte dringen, weil ohne Licht eine Anwendung desselben nicht statthat. Er kommt zur vielstrafenden Dike, welche auch entsprechende Schlüssel hat, d. h. zum Verständniss, das die untrüglichen Wahrnehmungen der Vorgänge besitzt. Dieses ihn empfangend verkündet, er solle zweierlei lernen, nämlich der rechtüberredenden Wahrheit unwandelbares Herz, d. i. den unbeweglichen Hochsitz der Wissenschaft, und das andere: die Meinungen der Sterblichen, worin kein wahrer Glaube, d. i. Alles auf Meinung Beruhende, was unsicher ist. Und am Ende erklärt er noch, dass man sich nicht an die Sinne halten soll, sondern an die Vernunft."

——— ———

# Victor Aimé Huber.

Die Schwierigkeiten, welche die Lectüre wahrhaft grosser Schriftsteller bietet, halten zwar den grossen Kreis oberflächlicher Geniesser ferne, sind aber zugleich Anlass, dass, wer an solche Studien geht, seinen Autor mehr und mehr liebgewinnt, je tiefer er sich in ihn versenkt. Bei Dante tritt dies recht deutlich zu Tage, es mag nun der erste Anlass, sich ihm zuzuwenden, literarischer oder, wie es in der bewegten Gegenwart oft der Fall war, nationaler Natur gewesen sein; geradezu eine Wahlverwandtschaft zwischen Dichter und Verehrer gewahrt man bei Jenen, welche in dem grössten Gedichte des Mittelalters nicht blos die Summe des damaligen Wissens niedergelegt finden, sondern seinen grossen Verfasser hoch über Zeit und Parteien stehend als wahrhaft gottbegeisterten Sänger der Wahrheit und Gerechtigkeit erkennen.

Victor Aimé Huber, der Mann mit dem universalen Wissen und dem grossen, Erd' und Himmel umfassenden Herzen, der — ob ihn auch Viele liebten und ehrten, wie er sie — doch in seiner unbedingten Selbstlosigkeit und in dem, Freund und Feind gegenüber, aller Tagesmeinung und Tageserfolge ungeachtet, unerschütterlich festgehaltenen Bekenntniss des als wahr und recht Erkannten oft als Einsiedler sich fühlte, Huber, wahrlich nicht blos der Zeit nach eines der ersten, leider aber auch eines der am frühesten wieder entrissenen Mitglieder un-

serer Gesellschaft, war so recht von dieser Wahlverwandtschaft erfüllt.

Auch bei ihm wie bei so vielen Geistesheroen war unverkennbar der Einfluss der Mutter auf seine Denk- und Gefühlsweise überwiegend, und die Schicksale, welche diese merkwürdige und geniale Frau, eine Tochter des Göttinger Philologen Heyne, mit ihrem ersten Gatten, dem Naturforscher und Weltreisenden Georg Forster, diesem Mann edler Denkart, aber schwachen Charakters und grossen Unglückes, sowie mit dem zweiten, Ludwig Huber (einst Diplomat, dann vielverdienter Leiter der Allgemeinen Zeitung), erlebt hatte, waren wohl nicht ohne Rückwirkung auf den Sohn, der am 10. März 1800 zu Stuttgart das Licht der Welt erblickte. Es ist hier nicht der Ort, jene psychologisch interessanten, schweren Verwicklungen und ihre Lösung näher zu erörtern, es genüge die Erinnerung, dass seiner Mutter die volle Theilnahme und Achtung ihrer Zeitgenossen, Wilhelm von Humboldt voran, gewahrt blieb, und dass dem Sohne bis zu seinem Ende Alles, was von ihr herrührte, heilig war, dass er sie als die relativ vollkommenste Frau betrachtete. Nichtsdestoweniger geht man wohl auch nicht irre, wenn man einen eigenthümlichen, wir möchten sagen tragischen Zug, der durch sein Leben geht, wenigstens zum Theil auf Rechnung dieser eigenthümlichen Familienverhältnisse setzt.

Jedenfalls verlief sein Leben nicht in einfacher Regelmässigkeit, sondern trug es von Anfang die Signatur bahnbrechender Originalität. Kaum dem ersten Kindesalter entwachsen, wurde er von der Mutter in Anerkennung der für Knaben nothwendigen männlichen Führung und in Begeisterung für das Ideal volksthümlicher Erziehung, das v. Fellenberg in Hofwyl anzustreben dachte, nach dem frühen Tode des Vaters als der erste Zögling dorthin gebracht. Hier unter trefflichen Lehrern rasch entwickelt und später auch durch die wiederholten Besuche Pestalozzi's und anderer hervorragender Männer aus allen

Ländern in Tiefe und Umfang der Anschauungen seiner Zeit und des Lebens überhaupt gefördert, würde Huber diesem Institute wohl als Lehrer und Mitarbeiter, vielleicht seinerzeit als Nachfolger v. Fellenberg's erhalten worden sein, hätte nicht des Letztern herrische Weise das Aufgeben jeder geistigen Selbstständigkeit und unbedingtes Eingehen in seine Denkweise verlangt; dazu war unser Freund, so sehr er sonst den Charakter Fellenberg's zu schätzen wusste [1]), schon als Jüngling nicht geneigt; er trat daher 1816 zur Universität über und wurde, nachdem er in Göttingen Sir G. Blanc's "Medicinische Logik" deutsch herausgegeben hatte, bereits 1820 in Würzburg nach einer Dissertation über Zunge und Schnabel des Spechtes als Doctor der Medicin promovirt. Es folgte eine dreijährige Reiseperiode, in welcher er zu Paris, London, Edinburg, Madrid und Lissabon die vorzüglichsten Spitäler, namentlich jene des Militärs, besuchte. Allein so sehr sich hierbei sein medicinisches Wissen erweiterte, begann hier doch zugleich eine Wendung seiner Lebensschicksale. Die Berücksichtigung des Volksthümlichen im edleren Wortsinne war nämlich eines der charakteristischen Merkmale des Fellenberg'schen Erziehungssystemes; sie zeigte sich sowohl in der Anstalt als in der Art, wie die Zöglinge auf ihren Wanderungen über Berg und Thal zur Beobachtung angeleitet wurden. Was Wunder, wenn Huber auch auf seinen Reisen in fremde Länder vorzugsweise in dieser Richtung seine Aufmerksamkeit bethätigte? Hier liegen die ersten Keime seiner späteren humanistischen Wirksamkeit. Aber auch in der Literatur ging er mit Vorliebe den Denkmälern nationalen Geistes nach, und da schon in Hofwyl Herder's Cid

---

[1]) Vgl. Huber's nach Form und Inhalt bedeutenden, besonders aber durch den darin kundgegebenen lebendigen Sinn der Gerechtigkeit und Dankbarkeit auch für seine eigene Charakteristik wichtigen "Erinnerungen an Hofwyl und v. Fellenberg" in Gelzer's "Monatsblättern für innere Zeitgeschichte" 1867.

auf ihn mächtigen Zauber geübt hatte, mag die Aussicht, den Spuren desselben und überhaupt der spanischen Volkspoesie nachgehen zu können, nicht wenig mitbestimmend zur Annahme des ihm von Cotta ertheilten Auftrages gewirkt haben, eine längere Reise in Spanien zu unternehmen, um die dortige revolutionäre Bewegung zu beobachten. In beiden Richtungen fand er mehr, als er suchte. Die literarische Forschung wurde durch die politische gefördert; denn diese führte ihn ebenfalls zu dem eindringlichsten Studium des Volksgeistes, der in den Romanzen seine reichsten Blüthen treibt. So läuterten sich gleichzeitig seine politischen Anschauungen von allem doctrinären Schablonenthum; das Recht der Eigenart wurde ihm klar, und indem er dem Volke verständnissinniger Freund wurde, sah er sich durch die Schilderung desselben die Pforten literarischen Ruhmes geöffnet, die ersten Stufen seiner akademischen Wirksamkeit gelegt. Die "Skizzen aus Spanien" nämlich, eine Reihe zusammenhängender, in Romanform gekleideter Lebensbilder, von denen das erste: "Dolores" ins Französische, Holländische und Englische übersetzt wurde, diese mit Geist und Humor entworfenen Skizzen zeigten die eindringlichste Kenntniss von dem Leben und Weben des spanischen Volkes in allen Stufen und Richtungen, während die bald darauf edirte "Geschichte des Cid nach den Quellen" bereits den gründlichen Gelehrten erkennen lassen, als welcher sich Huber auf diesem Gebiete später durch seine akademischen Programme: "Ueber die neuromantische Poesie in Frankreich" (1834) und "Ueber die Urform der spanischen Volkspoesie" (lateinisch, 1843), sowie durch die spanisch geschriebene historisch-literarische Einleitung zu seiner Ausgabe der Cid-Cronica bewährte.

Nach Deutschland zurückgekehrt entsagte Huber dem medicinischen Berufe, um sich ganz der ihm liebgewordenen publicistischen und literarischen Thätigkeit zu widmen. Im Interesse derselben unternahm er zunächst neue Reisen nach Paris und

London, endlich aber trat er 1828 die lang ersehnte Fahrt nach Italien an. Wahrscheinlich hat Huber erst um diese Zeit angefangen, sich näher mit Dante zu befassen; wenigstens erwähnen die Erinnerungen an Hofwyl nur Petrarca's, der dort gelesen wurde, ihn aber allerdings so anregte, dass er keine Ruhe hatte, "bis er einige Jahre später an der Quelle von Vaucluse seinen Durst gelöscht und die ersten Feigen von dem Baume gepflückt, in dessen Schatten jener geruht". Und 1867 schreibt er bei Erwähnung eines von ihm über den Cid gehaltenen Vortrages: "Es ist ein eigenes Gefühl, so zwei bis drei Schichten früheren Geisteslebens zu durchbrechen und in altem Andenken sich zu versenken. Der Cid liegt aber bei mir noch eine Periode sogar weiter zurück, als Dante". Wie dem sei, ob erst jetzt oder schon früher, jedenfalls blieb der grosse Ghibelline, den er mit Shakespeare auf allen Reisen mit sich führte, Jahre lang ein Gegenstand seiner ernstlichen Studien, deren Resultat (für sein eigenes Ich) eine immer zunehmende staunende Verehrung für den Mann und seine Werke war. Dass er auch hier in Kürze auf die Höhe der Forschung gelangte und jeweilig darauf, selbst nachdem er einen andern neuen Lebenszweck verfolgte, sich erhielt, davon gab nicht blos seine akademische Thätigkeit als Gymnasiallehrer für Geschichte und Literatur in Bremen, dann als Universitätsprofessor in Rostock (1833), Marburg (1836) [2]) und Berlin (1844—1852) Zeugniss, sondern unsere

[2]) Dieser Epoche gehören die Brochüre "Bemerkungen gegen einige Ansichten über Verfall und Reform der deutschen Universitäten", dann das auch ins Englische übersetzte und dort als meisterlich gepriesene Werk "Die englischen Universitäten" u. s. w. Dasselbe ist in dieser Zeit, in welcher die Klage über Entfremdung und Isolirung der Lehrer von der übrigen Welt immer allgemeiner wird, neuerdings von besonderer Actualität. Der Verf. desselben hat es nämlich "allerdings kein Hehl, dass er, trotz aller Verschiedenheit der allgemeinen Zustände, eine Stärkung des corporativen Lebens unserer Universitäten empfehlen würde, sofern es nicht blos auf Wissenschaft, sondern auch auf Charakter und Gesinnung ankommen sollte".

Leser können dafür auch einen Beleg in dem schönen Aufsatze: "Dante, ein Schattenriss" finden, den der zweite Band unseres Jahrbuches aus seiner Feder gebracht hat, während er zugleich unermüdet thätig war, in kleineren Kreisen, in Berlin sowie des Ortes, in welchem er zuletzt lebte, das Verständniss des Dichters und seiner Zeit zu fördern, sowie Jenen, die sich mit näheren Studien beschäftigten, mit Rath und Hülfe an die Hand zu gehen, sie mit Dante's Zeitgenossen und Nachfolgern vertraut zu machen. Es that ihm wohl, auf diese Art "sich aus dem Banne der Tagesfragen zu befreien und auf jenen Höhen zu erfrischen, zu kräftigen und geradezu zu läutern in der praktischen Anschauung" jener "Amor, che muove". Im Jubeljahre 1865 stellte er Dante's überlebensgrosse Büste in seinem Studierzimmer auf. "Seit dieser hohe Gast mein Zimmer ziert", schrieb er damals, "habe ich ein ordentliches Respectbewusstsein." Dann nahm er in Dresden theil an der Gründung unserer Gesellschaft. Hier machte er die persönliche Bekanntschaft meiner Schwester, die er bisher durch ihre Dante-Uebersetzung kennen und schätzen gelernt. Der damit eingeleitete und bis zu ihrem Scheiden in warmer Freundschaft zwischen beiden geführte Briefwechsel zeigt, wie sich beide in höchster Aufstellung des Dichterfürsten erkannten und begegneten, wie dieses auch aus dem im zweiten Bande des Jahrbuches ihr von seiner treuen Freundeshand gewidmeten schönen Nachruf erhellt. [3]) Hier wurde es nur angeführt, um darauf hinzuweisen, dass auch Huber nicht bloss, dem Zuge der Gegenwart folgend, einerseits als Deutscher in einer Zeit, welche den Unmuth des Patrioten zu erregen so geeignet war, und andererseits als Gegner der

---

[3]) Das am Schlusse dieses Aufsatzes mitgetheilte Gedicht aus dem durch mich theilweise veröffentlichten literarischen Nachlasse möge zur Vervollständigung der Charakterbilder dieser unserer verewigten Mitglieder freundlich aufgenommen werden.

unseligen Versuche, mittelalterliche Papstüberhebungen zu erneuern, mit verstärkter Kraft zu dem, politisch und kirchlich, gleich unabhängig denkenden Dichter sich hingezogen fühlte, sondern dass auch er ihn von einem viel höheren, die Zeitströmung weit überragenden Standpunkte als den Dichter lebendigen Glaubens und sittlicher Gerechtigkeit, als den Dichter der Kraft und Wahrheit verehrte.

Wir haben hier einen Sprung über die Jahre, aus welchen nur noch die 1828 erfolgte Vermählung mit der ihm gleichgesinnten Tochter des Senators Klugkist aus Bremen erwähnt werden muss, gemacht, weil es uns hier weniger um eine Erzählung der Erlebnisse Huber's, als um eine Zeichnung seines Charakters zu thun ist, in dem trotz seiner äusseren Wandlungen alles consequent zusammenhing, jede Phase aus der andern hervorging und "Wahrheit und Liebe" den Grundton bildete. Dieser aber und die Wahlverwandtschaft mit Dante offenbarte sich so recht in der letzten thatenreichsten Epoche seines Lebens, die in Berlin beginnt und in Wernigerode abschliesst. Dorthin von dem hochseligen König Friedrich Wilhelm IV. berufen, war es vorzüglich er, der in dem Programme des edlen und genialen Fürsten die sociale Seite vertrat und eine Art Wiedertaufe des Adels deutscher Nation durch dessen opferwilligen Vorantritt auf der Bahn gesellschaftlicher Reform betonte. Allein da seine Hoffnungen sich nicht erfüllten, sagte er, dessen Conservatismus eigentlich nur in der Treue zu dem König und in dem Festhalten an den einmal erkannten höchsten Lebenszielen, keineswegs aber in Vorliebe für veraltete und überlebte Institutionen bestand, von der nach seiner Ausdrucksweise nur "vermeintlich" conservativen Partei in der Schrift: "Bruch mit Revolution und Ritterschaft" mit männlichem Freimuthe sich los. Er trat (1852) gänzlich ins Privatleben zurück und erfüllte seinen schliesslich erwählten Beruf: für die sittliche, intellectuelle und materielle Hebung des Volkes unter Anerken-

nung und Benutzung der gegebenen neuen Formen zu wirken, mit unverdrossener Ausdauer und Aufopferung seines eigenen Vermögens. Es ist hier nicht der Ort, umständlich zu entwickeln, wie Huber nach der Tiefe seiner Ideen, nach der Höhe seiner Ziele und dem Umfange seiner Thätigkeit und Verbindungen der erste Socialpolitiker Deutschlands wurde. Gymnasial-Oberlehrer Göbel hat dies und wie eben Huber nicht nur durch seine im "Janus" niedergelegten Berichte und Rathschläge vor Schulze-Delitzsch der eigentliche Vater der deutschen Genossenschaften, sondern als ein wahrer Apostel der Rochdaler Pioniere sogar der Begründer des so herrlich erblühten englischen Associationswesens war, in dem "Allgemeinen liter. Anzeiger für das evangelische Deutschland" (Gütersloh, 1869, Novemberheft) überzeugend nachgewiesen; ich selbst versuchte in dem Nachrufe, welchen ich meinem verewigten Freunde in der Wiener philosophischen Facultät als einem ihrer auswärtigen Mitglieder kürzlich gehalten habe, sein sociales Wirken nach Anfang und Zielen unter Erwähnung einer grossen Zahl seiner bezüglichen, seit 1848 in ununterbrochener Folge erschienenen Schriften [4]) deutlich zu machen, und der Neffe und langjährige Hausgenosse des Trefflichen, Herr Consistorialrath Dr. Elvers, arbeitet an einer näheren Lebenschilderung, welche, wie überhaupt, so namentlich in diesem Punkte alles Wichtigere mit kundiger Hand schildern dürfte. Hier aber genüge die Bemerkung, dass nur, wer gleich Dante ein so warmes Herz für seine Mitmenschen und ein so heiliges Gerechtigkeitsgefühl hat, mit dem Muthe und der Unverdrossenheit Huber's die Sache der Armen und Bedrängten, die Sache der Arbeiter führen kann,

[4]) Die wichtigsten davon sind, nebst dem von ihm redigirten "Janus" und der "Concordia": "Die Selbsthülfe der arbeitenden Klassen durch ökonomische Associationen und innere Colonisation" 1844; Reisebriefe von 1854 aus Belgien, Frankreich und England, 2 Bde., 1855; endlich "Sociale Fragen", 7 Hefte, 1863—68 (vergl. meine Schrift: "Von der Universität" Wien 1869).

in denen er, aller ihrer Verirrungen ungeachtet, "mehr sittliche und intellectuelle Kräfte und Leben fand, als in dem eigentlichen philisterhaften Mittelstand. Ja", fügt er hinzu, "die Masse der Grossindustriellen und der Aristokratie, wenn von Selbstsucht und innerer Rohheit die Rede ist, wo ist da eine Berechtigung, auf den Arbeiter herabzusehen?" Und doch war Huber nichts weniger als ein Demagoge; seine Philippiken gegen den schnöden Missbrauch, welcher mit Lassalle's Namen und Theorie getrieben wird, gehören vielmehr zu dem stärksten, was in dieser Richtung geleistet werden kann. Aber es wirkt belehrend und nicht erbitternd, weil man sieht, dass es von heiligem Zorn und wahrer Liebe getragene Worte sind, die seinem beredten Munde entströmen. Seine hohe Bedeutung in dieser Lebensfrage wird erst erkannt werden, wenn man in einer durch die erfolgte Versöhnung der jetzt wildstreitenden Parteien ruhigeren Zeit auf die Tage des Kampfes zurückblicken und ihn eine leuchtende Friedensgestalt mit der Botschaft der Wahrheit und Billigkeit von Heer zu Heer wandern sehen wird!

Dieselbe grossartige, wahrhaft deutsche Gerechtigkeit bewies er in kirchlicher Beziehung, indem er, obwohl begeisterter Verehrer Luther's und seiner Lehre, doch die Mängel im eigenen Hause so wenig, als die Vorzüge und Zierden anderer Kirchen verkannte. Um die Parallele bis zu dem augenfälligsten Punkte zu führen, hatte er als Deutscher ein Schicksal, jenem Dante's verwandt. Indem er, für das ganze Deutschland glühend, es von Parteien zerrissen sah, fühlte er, obwohl nicht körperlich, so doch geistig sich verbannt, und als Einsiedler in einem Lande, das er aufrichtig liebte, ohne dessen Siegesjubel theilen zu können; denn es war ein Sieg über Brüder und mehr als dies, nämlich auch deren Enterbung! Wie Dante aus der Verbannung seinem Volke die einschneidendsten Mahnworte zurief, so wurde auch er nicht müde, selbst jetzt die deutsche Nation zur Einheit zu rufen (siehe z. B. Glaser's Jahrbücher, März

1868), und wenn sein politisches Ideal nicht verwirklicht werden konnte, so wollte er doch wenigstens Deutsch-Oesterreichs geistigen und sittlichen Nexus mit dem "idealen Deutschland", das uns noch geblieben, festgehalten und gestärkt wissen und mithelfen zu einem allgemeinen sittlichen intellectuellen und socialen Aufschwung.

Denn niemals rasten, stets neue Steine legen zu einem künftigen Brückenbau, "immer vorwärts" war seine Losung, und mit dieser ist er auch so zu sagen auf seinem Schilde gefallen. Obwohl von patriotischem Schmerz gebeugt und durch wiederholte Krankheiten erschüttert, legte er noch wenige Augenblicke vor dem Eintritt der Agonie, die am 19. Juli 1868 sein Leben endete, die letzte Hand an die Vorrede zum 7. Heft seiner "Socialen Fragen". "Wie ein Patriarch", um die schönen Worte eines Nachrufes im Wiener "Oekonomisten" zu brauchen, "der sein ganzes durch Parteiungen zerrissenes Geschlecht um sein Todtenbett versammelt hat, um ihm noch einmal alles Das ans Herz zu legen, was seinen Verfall verhüten und zum Wohle aller seiner Glieder führen könne", wollte Huber in dieser Schrift, die er als sein sociales Testament bezeichnete, "seine oft gehörten Lehren zusammenfassen, seinem Volke noch einmal vorhalten, von welcher inneren Gefahr es bedroht ist, durch welche socialen Reformen dieselbe gebannt und die Zukunft des deutschen Volkes gesichert werden kann". Die Arbeiter warnt er vor falschen Freunden und Excessen, aber er kennt auch "keinen Grund, weder der Moral noch der Opportunität, welcher ihn hindern könnte, sich ebenso offen über die Krankheiten der Höheren als über jene der Niedrigeren auszusprechen", denn "alle lassen sich auf die gemeinsame Wurzel der Selbstsucht zurückführen!" Von dieser aber war gerade er freier als irgend einer seiner Zeitgenossen, dafür voll von dem Geiste jener "Liebe, welche die Sonne bewegt und die andern Gestirne!"

Wahrlich, ein grosses Herz und ein reicher Geist wohnte

in diesem Leibe, den nach kurzer Krankheit die trauernden Freunde am 22. Juli 1868 zu Wernigerode am Harz in die Erde legten, Deutschland hat einen seiner besten Söhne verloren!

*Dr. v. Hoffinger.*

---

## Die zwei Pilger.[6])

Zwei Pilger auf des Lebens Wüstenpfaden
Begegnen sich an einer Quelle Rand,
Wo grüne Palmen zur Erquickung laden,
Ersehnte Ruh' schon mancher Wandrer fand.

Ein Jeder kommt von einer andern Küste,
Mit einer andern Schaar zieht Jeder fort;
Doch Jeden labt derselbe Quell der Wüste,
Und Jeden schirmt derselbe Palmenhort.

Sie sprechen beide in verschiednen Zungen,
Doch Jeder meint, er hör' der Heimat Laut;
Sie haben in verschiednem Streit gerungen,
Doch Jeder hat demselben Stern vertraut.

Sie reden beid' von Kämpfen und von Siegen
Und von Erquickung nach des Tages Last;
Sie möchten sich in frohen Träumen wiegen,
Da schallt der Ruf zum Aufbruch aus der Rast.

So spät gefunden und so früh geschieden, —
Doch Jeder folgt dem Ruf, der ihm ertönt,
Und in Jerusalem, im Tempelfrieden,
Da sehen sie sich wieder sieggekrönt.

**Josefa v. Hoffinger.**

---

[6]) Dieses Gedicht hat Josefa v. Hoffinger im Gefühle ihres nahen Endes 1868 während ihres Aufenthaltes in den Alpen verfasst; es fand sich mit der Aufschrift: "An Professor Huber; nach meinem Tode zu übergeben" in ihrem Nachlasse. Zur näheren Erklärung diene, dass Huber entschieden Protestant, Josefa v. Hoffinger aber ebenso entschieden katholisch, beide aber frei von jeder Intoleranz waren, durch ihre Dante-Arbeiten sich kennen lernten und im gemeinsamen Glauben an Christum ihren Stern erkannten. ("Licht- und Tonwellen. Ein Buch der Frauen und der Dichter. Aus dem Nachlass der Josefa v. Hoffinger". Wien 1870 bei Aug. Prandel.)

# Dr. Emil Ruth.

Dr. Emil Ruth ist am 14. Februar 1809 in Hanau geboren, wo sein Vater Director eines Privatgymnasiums war; von seinen Eltern erhielt er eine ausgezeichnete Erziehung.

Nachem er das Gymnasium in Hanau absolvirt hatte, studirte er auf den Universitäten in Marburg, München und Heidelberg Philologie, Philosophie und Geschichte und wurde im Jahre 1832 hier zum Doctor der Philosophie promovirt. Er verheirathete sich mit Ida Pickford, der Tochter des verstorbenen Particuliers Pickford (eines geborenen Engländers), welche ihm der Tod im Jahre 1845 entriss; die drei Kinder aus dieser Ehe starben ganz jung, noch vor der Mutter.

Im Jahre 1833 übernahm Dr. Ruth eine Lehrstelle an der Anstalt seines Vaters in Hanau, kehrte aber, als nach kurzer Zeit sein Vater starb, wieder nach Heidelberg zurück und gründete hier eine Privaterziehungsanstalt, der er nur einige Jahre vorstand. Dann übernahm er die Redaction einer Zeitung in Basel.

Im Jahre 1840 wurde ihm von dem preussischen Gesandten und einer Anzahl angesehener deutscher Familien in Florenz der Antrag gestellt: für deren Kinder eine Erziehungsanstalt in Florenz zu gründen, dem er auch entsprach.

Jener vierjährige Aufenthalt in Florenz war für seinen ganzen späteren Lebensberuf entscheidend, indem er dort eifrigst das Studium der italienischen Literatur und Geschichte betrieb.

Nachdem Ruth im Jahre 1844 wieder nach Heidelberg zurückgekehrt war, habilitirte er sich an der hiesigen Universität als Privatdocent für neuere — namentlich die italienische Sprache und Literatur.

Durch mehrere Schriften über Dante, durch seine Geschichte der italienischen Literatur und durch die im Jahre 1867 erschienene Geschichte von Italien zeichnete er sich als unermüdlicher Forscher und tiefer Kenner dieser Fächer aus.

Trotz seiner gründlichen Kenntnisse und seinem grossen Eifer in seiner Wissenschaft, sowie seines im höchsten Grade ehrenwerthen Charakters — erwarb er sich bei seiner allzugrossen Bescheidenheit doch erst im Jahre 1868 den Titel eines ausserordentlichen Professors in der philosophischen Facultät zu Heidelberg, nachdem er im Auslande und namentlich in Italien — durch Ernennung zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften in Padua und durch die Uebersetzung seiner Werke, schon lange als einer der tüchtigsten Forscher und Schriftsteller seines Faches ausgezeichnet und von allen Kennern seiner Schriften hochgeachtet war.

Bei Vollendung des Druckes seines letzten Werkes (1867) war er schon leidend. Wiederholte Schlaganfälle hatten seine geistige und körperliche Kraft gebrochen, in den letzten Monaten trat allmählig eine vollständige Lähmung ein, und trotz aller ärztlichen Hülfe und der treuen Pflege in der Familie, mit welcher er zwanzig Jahre zusammenlebte und der er stets ein liebevoller Freund war — verschlimmerte sich sein Zustand immer mehr, bis er nach einem mehrtägigen Todeskampfe am 28. August verschied.

Prof. *Rummer* in Heidelberg.

---

# Johann Karl Bähr.

Johann Karl Bähr, geboren zu Riga im Jahre 1801, war der einzige Sohn des dortigen Kaufmanns Johann Ulrich Bähr. Nicht ohne Widerstreben sah sein Vater, der ihn zum Nachfolger in seiner Handlung bestimmt hatte, den Jüngling einer gewinnverheissenden praktischen Laufbahn entsagen, und mit einer Entschiedenheit, wie sie unter sonst ungünstigen Verhältnissen nur bei einem ausgesprochenen Talent möglich war, der bildenden Kunst sich zuwenden.

Seine künstlerischen Lehrjahre bestand Bähr in Dresden. Am Himmelfahrtstage 1823 kam er zum ersten Mal in diese Stadt, die seinem Urahn, dem (1738 gestorbenen) Rathszimmermeister George Bähr, das ehrwürdige Bauwerk der Frauenkirche verdankt, eine monumentale Zierde, in deren genialer Eigenthümlichkeit Schinkel einen sich verwandten Geist erkannte. Bähr studirte dort die Malerei auf der königlichen Kunstakademie und in dem Atelier des Galleriedirectors Matthäi. Im Jahre 1827 trat er seine erste Studienreise nach Italien an, in Gesellschaft des jungen Oesterley, des nachherigen Professors an der Kunstschule in Hannover. Mit der aufgeschlossensten Empfänglichkeit vertiefte sich sein strebender Geist in die Kunstschätze und grossen historischen Erinnerungen dieses Landes, dem er bis in sein spätes Alter eine treue Anhänglichkeit bewahrte. Auf seiner Reise nach Italien, im Mai 1827, besuchte er Goethe in Weimar, mit Empfehlungsbriefen von Tieck und Krauckling. Unvergesslich war ihm die Erinnerung an die hohe imponirende Gestalt des greisen Dichters, der ihn mit freundlicher Wärme empfing. Goethe unterhielt sich mit ihm über seine Reise, die Kunststudien in Italien, über Palmaroli's

Arbeiten in der Dresdener Gallerie, seine Restauration der Rafael'schen Sixtina, die Kunstzustände in Dresden. "Wenn er sprach", erzählt Bähr, "konnte ich ihn nicht genug ansehen, so anziehend waren seine lebendigen Augen, sein Blick so ruhig, offen und mild. Die Züge um seinen Mund hat noch kein Bildniss wiedergegeben; die untere Lippe schiebt sich keineswegs so stolz vor, wie in der Büste Rauch's, sondern schliesst sich weich an die obere Lippe an. Die Bewegung seiner Züge beim Sprechen ist von wunderbarer Lieblichkeit. Beim Abschied gab er mir die Hand, ich drückte, während er sie mir zu entziehen suchte, einen Kuss darauf und netzte sie mit meinen Thränen der Rührung und Freude. Er legte mir die Hand wie segnend auf den Kopf, einige Worte dazu sprechend, die ich vor trunkener Freude nicht bestimmt vernahm." Dieser weihevolle Moment war auf Bähr's empfängliche Künstlerseele von nachhaltigstem Einfluss.

In Rom lebte Bähr in regem Verkehr mit den jüngern Kunstgenossen und erwarb sich die Gunst Thorwaldsen's und Koch's. Da er sich anfangs der Landschaftsmalerei widmen wollte, so fühlte er sich zu dem grossen historischen Stil Koch's vorzugsweise hingezogen. Ein junger Astronom und Dichter Westphal, der Egypten und Griechenland bereist hatte, hielt damals den deutschen Künstlern in Rom Vorlesungen über Dante's Purgatorio. Durch ihn wurde Bähr zuerst in die erhabene Dichtung Dante's eingeführt. Mit erfolgreichem Fleiss beendete er seine Kunststudien in Italien im Jahre 1829. Nach seiner Rückkunft in Deutschland vermählte er sich mit einer geistesverwandten Freundin, die ihm 1829 nach seiner Heimatstadt Riga folgte. Der Mangel an künstlerischer Anregung und Ermunterung trieb ihn von dort sehr bald, im Jahre 1832, nach Deutschland zurück. Er liess sich jetzt in Dresden nieder, das fortan mit einer kurzen Unterbrechung die bleibende Heimat seines Wirkens wurde. In diese Zeit fällt seine intime Freund-

schaft mit Ludwig Berger, dem Lehrer Mendelssohn-Bartholdy's, und der anregende gesellige Verkehr in den Cirkeln Tieck's, Rosenberg's und Krauckling's. Im Jahre 1834 starb seine treue Gattin. Er reiste ein zweites Mal nach Italien (1834 und 1835) und sammelte Eindrücke und geistige Erlebnisse, die in seinem Künstlerleben reiche Früchte trugen. Er lernte in Rom Cornelius, Horace Vernet und Reinhard kennen. Es war gerade zu jener Zeit, wo Reinhard's Briefe aus Rom wie vernichtende Donnerkeile das schwächliche Treiben der Kunstkritik in Deutschland straften. In Florenz begegnete er dem von ihm verehrten Dichter Platen. Auf seinen Betrieb schuf der Bildhauer Woltreck damals ein Relief-Porträt dieses Dichters, das nachmals für dessen Marmorbüste in der Regensburger Walhalla benutzt worden ist. Nach seiner Rückkunft in Dresden im Jahre 1835, wo er das zweite Mal seinen Hausstand gründete, wendete er sich der Historienmalerei zu. Seine Arbeiten hatten schon in grösseren Kreisen Anerkennung gefunden, als er im Jahre 1837 ein grösseres historisches Bild schuf, das in genialster Conception eine Scene aus Dante's Hölle darstellt: Virgil und Dante vor der Stadt des Dite in dem Augenblick, wo ein Bote des Himmels über ihnen erscheint und mit einer Ruthe das Thor der Höllenstadt öffnet. Diesem Bilde folgten als grössere historische Compositionen: die Wiedertäufer in Münster (im Jahre 1840); Iwan der Grausame, dem finnische Zauberer den Tod verkünden (im Museum zu Dresden); der Tod Sickingens, Thomas und Christus (in Kiew); Christus am Kreuz (in der Kirche zu Zschopau). Im Jahre 1840 erwarb Bähr die Professur an der königlichen Kunstakademie zu Dresden. Er wurde in seinem künstlerischen Lehramt durch seine reiche Geistesbildung und die Vielseitigkeit seines Sinnes seinen dankbaren Schülern eine unerschöpfliche Quelle segensreicher Anregung. Aus dem Grunde seines Herzens verachtete er die handwerksmässige Abschliessung im Kunstberufe, die Gleichgültigkeit gegen andere Gebiete

geistigen Lebens und gegen die Wissenschaft, die den Sinn des Künstlers bildet und seinen Gesichtskreis erweitert. Nächst der Malerei blieb immer die Dichtkunst seines Herzens vertraute Heimath. Die innige Freundschaft mit dem Dichter Julius Mosen gab diesem edlen Triebe neue Nahrung.

Er nahm im Jahre 1840 seine Dantestudien mit verdoppeltem Eifer und mit der geistigen Selbständigkeit des gereiften Mannes auf. Aus dem begeisterten Hörer wurde jetzt ein Interpret des Dichters, der, was er selbst erschaut und verstanden, seinen Freunden und Schülern zu gleichem Verständniss in begeisterten Mittheilungen aufschloss. Diese — zeitweise unterbrochenen — Studien führten im Jahre 1853 zu seinen "Vorträgen über Dante's Göttliche Komödie" (gedruckt bei R. Kuntze 1853). Aber auch auf den Gebieten der Geschichte und Naturwissenschaft war Bähr nicht unthätig. Von seinen Schriften sind besonders zu nennen: "Mittheilungen aus dem magnetischen Schlafleben der Auguste K. in Dresden" (Arnold, 1841), "Die Gräber der Liven" (R. Kuntze, 1850), ein Bericht über die von ihm selbst im Jahre 1846 vorgenommenen Ausgrabungen nordischer Alterthümer an den Ostseeküsten Livlands und Kurlands. Dieses Buch vereinigt nach dem Urtheil der Fachkenner einen seltenen kritischen Forscherblick mit einer grossen historischen Auffassungsgabe. Die darin beschriebenen merkwürdigen Ueberreste der Vorzeit Livlands, Schmuckgegenstände und Waffen, haben als eine in sich abgeschlossene, durch ihre folgerichtige Anordnung ausgezeichnete Sammlung in dem Alterthumsmuseum zu London Aufnahme gefunden. Die letzte und grösste schriftstellerische Arbeit behandelt eine neue naturwissenschaftliche Entdeckung die ihn während der letzten zehn Jahre seines Lebens fast ausschliesslich beschäftigte: "Der dynamische Kreis" (bei W. Türck, 1860—1868). Erst nach seinem Tode erschien, als eine Ergänzung jenes grössern Werks, mit einem Vorwort des Dr. Otto Reinhard die kleine Schrift: "Ueber die

Einwirkung der Reibungs-Electricität auf das Pendel" (Dresden, W. Türck, 1870). Die geistige Reife und Vielseitigkeit in allen diesen Schriften zeigt den Hintergrund einer philosophischen Weltansicht, die sich durch das Studium der Werke Arthur Schopenhauer's und durch den persönlichen Verkehr mit diesem Denker erweitert und vertieft hatte.

Noch in seiner vollen geistigen Rüstigkeit wurde Bähr am 29. September 1869 in Folge eines verborgenen Herzleidens, das sich rasch entwickelt hatte, seiner rastlosen Thätigkeit durch einen plötzlichen Tod entrückt.

*Karl Bähr.*

---

# Zur Dante - Bibliographie.

Vom Anfang des Jahres 1869 bis Juli 1870.

Von

J. A. Scartazzini.

NB. Die mit einem * bezeichneten Schriften haben mir bei der Zusammenstellung vorgelegen; die übrigen dagegen sind mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

## I. Allgemeines.

### *Collectanea und Bibliographisches.*

***Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft.** Zweiter Band. Mit Dante's Bildniss nach einer alten Handzeichnung. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1869. gr. 8. VIII. 446 S. Preis 3 Thlr.

Enthält 30 grössere oder kleinere Aufsätze, von 19 Verfassern herrührend; darunter eine Arbeit von *Giuliani* in italienischer und eine von *Barlow* in englischer Sprache.

Eine Besprechung dieses Bandes findet sich in der Allg. Zeitung, No. 155 vom 4. Juni 1869. Beilage S. 2389—2391; eine zweite im Magaz. f. Lit. d. Ausl. No. 14, April 1869; eine dritte in den Blättern f. lit. Unterhaltung No. 30, Juli 1870.

**Landoni, T.** Intorno al commento ai tre primi canti di Dante, pubblicato dal Cav. G. Grion. Osservazioni. Bologna, tip. Fava e Garagnani 1869. gr. 8. 20 S. Preis L. 0, 50.

Betrifft den von *Giulio Grion* im *Propugnatore* Disp. 3 und 4 von 1868 veröffentlichten: Commento volgare ai tre primi canti della Divina Commedia del Codice di San Daniele del Tagliamento.

***Mugna, Don Pietro.** Dante Allighieri in Germania. Studio. Padova: Reale stab. di P. Prosperini ed. 1869. gr. 16. 40 S. Preis L. 0, 60.

Dem Prof. G. B. Giuliani in Florenz gewidmet. Gibt einen

flüchtigen und sehr unvollständigen Bericht über die deutschen Dante-Studien.

Besprochen von A. D' A. in der *Nuova Antologia*, Juliheft 1870. S. 653.

***Petzholdt, Julius**: Nachtrag zum Versuch einer Dante-Bibliographie von 1865 an. Aus dem Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft, August bis September 1869, besonders abgedruckt. O. O. u. J. (Dresden, Blochmann, 1869.) gr. 8. S. 35—42. Preis 5 Sgr. (complet 20 Sgr.)

Bildet die Fortsetzung zu dem 1868 erschienenen Versuch einer Dante-Bibliographie.

***De Sanctis, Francesco**: Storia della Letteratura Italiana. Vol. I. Napoli, Morani 1870. kl. 8. 2 Bll. 409 S. Preis 1 Thlr. 6 Sgr.

Enthält S. 57—72: *La lirica di Dante.* S. 147—255: *La Commedia.* Auch sonst wird hin und wider auf Dante und seine Werke Rücksicht genommen. Der Gesichtspunkt des Verf. ist der rein ästhetische. Gelehrte Fragen werden kaum hier und da mit wenigen Andeutungen berücksichtigt. Das Buch gehört ohne Zweifel zum Geistvollsten, was die neueste Literatur Italiens aufzuweisen hat. Die Besprechung der Divina Commedia ist in hohem Grade beherzigenswerth.

***Scartazzini, J. A.**: Die neueste Dante-Literatur in Italien.

Abgedr. in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung, 1870. gr. 4. No. 40. S. 601—603.

Betrifft die italienische Dante-Literatur von 1869 und Scarabelli's demnächst zu erwartende Arbeiten.

***Scartazzini, J. A.**: Deutsche Dante-Literatur und Kunst.

Abgedr. in der Beilage zur Augsburger Allg. Zeitung 1870. gr. 4. No. 217 u. 218. S. 3453—54 u. 3471—72. Bespricht die Arbeiten von Krigar, Baron und Kraszewski.

***Scartazzini, G. A.**: La letteratura italiana in Germania nel 1869. Abgedruckt in der Rivista Europea, Vol. II. fasc. 1. Firenze 1870 S. 114—121.

Berichtet namentlich über die deutschen Dante-Studien im Jahre 1869.

**Scolari, Filippo**: Sopra lo stato presente della letteratura dantesca, lettera critica al professore David Farabulini. Roma, tipogr. delle Belle Arti, 1870. in-8. 40 S.

Ist jüngst erschienen und noch nicht bis zu mir gelangt.

***Smania, Michelangelo**: Lettera a Tullio Mestre sovra alcune parti del commento cattolico della Divina Commedia, e manifesto che promette un commento ristretto; opere di Luigi Bennassuti, parroco e

vicario Forraneo di Cerea. Verona, tip. Rossi 1870. gr. 4. 39 S. Preis L. 1.

Eine schneidende, vernichtende Kritik der Bennassuti'schen Dante-Arbeiten.

***Witte, Karl**: Dante-Forschungen. Altes und Neues. Mit Dante's Bildniss nach Giotto, nach dem 1840 wieder entdeckten Frescobilde im Palazzo del Bargello (Pretorio), bevor dasselbe 1841 übermalt ward, in Kupfer gestochen von Julius Thaeter. Halle, Verlag von G. Emil Barthel. 1869. 8. XVI. 511 S. Preis 4 Thlr. 20 Sgr.

Alfred v. Reumont gewidmet. Enthält 27 theils ältere, theils neue Arbeiten über Dante und seine Werke. Eine Besprechung des trefflichen Werkes gibt Scartazzini im Mag. f. Lit. d. Ausl. No. 22. 1869. S. 318—322; eine zweite Boehmer im Jahrb. für romanische und engl. Lit. X. Bd. 1869. S. 411—413; eine dritte Th. Paur in den Blättern für lit. Unterhaltung No. 44. 1869. S. 695—698; [eine vierte H. P. Tozer in The Academy 1870. No. 6. March 12. p. 143—145; eine fünfte Schündelen in Reusch Theol. Literat. Bl. 1869. No. 25, 26.]

---

# II. Besonderes.

## 1. Schriften über Dante's Leben und Werke.

***Busson, Dr. Arnold**: Die florentinische Geschichte der Malespini und deren Benutzung durch Dante. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung. 1869. 8. 2 Bl. 90 S. Preis 16 Sgr.

Weist nach, dass die *Istorie* der Malespini von Dante als Geschichtsquelle benutzt wurde.

***Carducci, Giosuè**: Dello svolgimento letterario in Italia nel secolo XIII. Enth. in der Nuova Antologia, Vol. XIII. fasc. IV. Aprile 1870. S. 653—676.

***Carducci, Giosuè**: Musica e poesia nel mondo elegante italiano del secolo XIV. Enth. in der Nuova Antologia, Vol. XIV. fasc. VII. Luglio 1870. S. 463—482. (Soll fortgesetzt werden.)

Diese beiden Arbeiten Carducci's liefern interessante Beiträge zur Geschichte des Jahrhunderts Dante's.

**La Casa di Dante Allighieri in Firenze**; relazione della commissione istituita dalla Giunta municipale del 17 marzo 1866 per compimento delle ricerche storiche sulla medesima. Firenze: tip. Successori Le Monnier 1869. gr. 8. 40 S. mit 3 topogr. Taf.

Bildet den Abschluss der 1865 ebendaselbst erschienenen Schrift: "Della casa di Dante; relazione con documenti"; 8. 96 S. Preis L. 2 (compl. L. 4).

***Dalton, Herm.**: Dante und sein Bezug zur Reformation und zur modernen evangelischen Bewegung in Italien. Vortrag. St. Petersburg: H. Schmitzdorff, 1870. 16. 37 S. Preis 6 Ngr.

Der blühend geschriebene Vortrag wurde 1865 gehalten. Stellt Dante als einen Vorläufer der Reformation dar.

**De Rubertis, Raffaele**: Il concetto dell' epoca dantesca. Napoli: tipogr. Zamach, 1869. gr. 8. 11 S. Preis L. 0, 30.

***Milanesi, G.**: Documento inedito e sconosciuto che riguarda Dante Allighieri. Enth. im Archivio Storico italiano, Serie III, tom. IX. parte II. disp. 2. 1869.

Das Document ist ein Decret der Florentiner Wegeherren vom 28. April 1301, worin Dante den Auftrag erhält, für die Verbesserung Florentiner Strassen zu sorgen.

***Scartazzini, J. A.**: Dante Allighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke. Biel: K. F. Steinheil, 1869. 8. XIV. 542 S. Preis 2 Thlr. 12 Sgr.

Karl Witte gewidmet. Gibt eine vollständige Biographie des Dichters. Besprochen von K. Fr. in der National-Zeitung, erstes Beiblatt No. 137 vom 23. März 1870; von E. D. B. in der Nuova Antologia Vol. XIII. S. 435—436, Febr. 1870; von Dr. v. H—r in der Wiener Presse, Beil. No. 115 vom 28. April 1870; von K. W. in der Augsburger Allg. Ztg. No. 136 vom 16. Mai 1870 u. s. w.

**Smania, M. A.**: Di una iscrizione a memoria del soggiorno dell' Allighieri presso la corte Scaligera. Lettera a Giulio Camuzzoni. Verona: tipogr. Rossi 1869. gr. 8. 19 S. Preis L. 0, 40.

***Vigo, Lionardo**: Dante e la Sicilia. Ricordi. Palermo: Luigi Pedone Lauriel editore, 1870. gr. 8. 76 S. Preis L. 2.

Dem Municipio di Firenze gewidmeter Separatabdruck aus der Rivista Sicula. Bespricht mit vieler Sachkenntniss alle Andeutungen der Div. Comm. auf Sicili'sche Personen und Verhältnisse. Beachtenswerth ist namentlich, was über Friedrich von Aragonien gesagt wird. Der Verf. behauptet, dass Dante Sicilien bereist habe.

Besprochen von A. D' A. im Juniheft 1870 der Nuova Antologia.

***Villari, Pasquale**: La repubblica Fiorentina al tempo di Dante Allighieri. Enth. in der Nuova Antologia, Vol. XI, fasc. VII. Luglio 1869. S. 443—476.

Behandelt vorzüglich die *Ordinamenti della Giustizia.* Eine durch Gründlichkeit ausgezeichnete Abhandlung.

---

## 2. Dante's Werke.

(Ausgaben, Uebersetzungen, Erläuterungen, Illustrationen.)

### a) Divina Commedia.

[***Dott. Enrico C. Barlow:** Testi di tre canti della Divina Commedia, tratti da codici conservati nella biblioteca del Museo Britannico. in-4. London 1870. gr. 8. 30 S.

Der fünfte Gesang der Hölle und der siebenzehnte des Paradieses sind buchstäblich nach der bei De Batines unter No. 537 aufgeführten, früher Egerton'schen, ebenso der elfte des Fegefeuers nach einer bei De Bat. nicht verzeichneten HS. des Brit. Mus. (No. 19587), die aus Hawtrey's Bibliothek stammt, abgedruckt. Unter dem Texte stehen die gegenseitigen Varianten dieser Manuscripte und die der Handschriften. De Bat. No. 536 (= 503).

***H. C. Barlow, M. D.:** On the Vernon Dante with other dissertations. London: Williams and Norgate. 1870. 8. 87 S.

Der als Veteran unter den englischen Danteforschern rühmlich bekannte Verf. gibt ausführlichen Bericht über Leben und Arbeiten des eifrigsten Dantophilen unserer Zeit, des Lord Warren Vernon, insbesondere aber über dessen, erst nach seinem Tode veröffentlichte mit Illustrationen reich ausgestattete, aber nur zu Ehrengaben verwendete Ausgabe des Inferno. Eingeflochten und angehängt sind Erörterungen über mannigfache Streitfragen, z. B. über die Zeit der Veröffentlichung der Hölle, über Giotto's Dantebildniss, über Dante's Aufenthalt in Verona und den (angeblichen) in dem Lägerthal, über den Gardasee u. s. w.]

**Guanciali, Quintino:** Intorno ad una versione latina della Divina Commedia di Dante Allighieri, per l' abate Gaetano della Piazza, pubblicata in Lipsia nell' anno 1848. Discorso recitato nella tornata del 10 dicembre 1867. Enth. in: Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti. Vol. III. in-4. Napoli, stamperia della Reale Università, 1867 (1869).

**Mario, Alberto:** Dante e i codici Danteschi. Mantova: V. Guastalla editore, 1869. gr. 8. 27 S. Preis L. 0, 75.

***La Divina Commedia di Dante Alighieri col comento di Raffaele Andreoli.** Terza edizione. Napoli, stamperia Nazionale, 1869. Lex.-8. XXII. 682 S. Preis L. 10, 50.

Unveränderter Abdruck der 2. Ausg. von 1863 und bis auf die Seitenzahl mit dieser übereinstimmend. S. III—IX Vorwort: *al lettore;* S. XI—XXII enth. die Dante-Biographie von Leonardo Bruni Aretino. Hierauf S. 1—659 die drei Theile des Gedichts, Text mit reichhaltigem und für den Anfänger sehr brauchbarem Commentar unter dem Text fortlaufend. S. 661—682 enthalten einen *Indice delle cose più notabili.*

Gute Handausgabe.

***La Divina Comedia di Dante Alighieri** coi comento di Raffaele Andreoli. Volume unico. Edizione stereotipa. Firenze: G. Barbèra, editore. 1870. gr. 8. XX. 251 S. L. 2 (16 Sgr.).

Oeconomischer, aber schöner Stereotypabdruck der bereits oben erwähnten Neapolitaner Ausgabe mit dem für den Anfänger sehr brauchbaren Commentar von Andreoli. Der Preis dieser Ausgabe liefert an Billigkeit, im Verhältniss zur Leistung, geradezu Unerhörtes.

***La Divina Comedia di Dante Alighieri col commento cattolico di Luigi Bennassuti.** Vol. III. Paradiso. Verona: Stabilimento Civelli 1868 (1869). Lex.-8. LXXXI. 853 S. mit 10 Taf. gr. Fol. Preis compl. L. 33.

Der erste Band dieses Werkes (1 Bl. 667 S.) mit der Jahreszahl 1864 wurde ausgegeben 1867; der zweite (VI. 737 S.) mit der Jahreszahl 1865, ausgeg. 1868. Zum ganzen Werke gehören 25 gr. Fol.-Tafeln. Jeder Band umfasst einen Theil des Gedichts, Text mit ausführlichem, öfters ermüdend langfädigem Commentar. Die Prolegomenen zum dritten Bande enthalten S. V—XIII eine oratio pro domo, "Agli studiosi di Dante"; S. XIII—LXXXI einundzwanzig "Giudizi", d. h. Recensionen und Privatbriefe an den Verf. über den ersten und zweiten Band. Das Urtheil über die im Ganzen oberflächliche und scurrile Arbeit hat der Verf. selbst mit dem Bekenntniss gefällt: "L' autore colla sua opera tende allo stesso scopo a quale tenderà il Concilio ecumenico del 1869."

**La Divina Comedia spiegata alle scuole cattoliche da Luigi Bennassuti.** Vol. I. Inferno. Padova: tipogr. del Seminario, 1870. 8. 335 S. Preis L. 2.

Ein für die katholischen, d. h. jesuitischen, Schulen zugestutzter Auszug aus dem vorigen Werke.

***La Divina Commedia di Dante Alighieri**, illustrata da Gustavo Doré e dichiarata con note tratte dai migliori commenti per cura di Eugenio Camerini. Milano: Sonzogno 1869. II. Theil: Purgatorio; gr. fol. VIII. 134 S. mit 42 Doré'schen Taf. III. Theil: Paradiso; gr. fol. 4 Bl. 135 S. mit 19 Taf.

Der I. Theil, das Infernum umfassend (X. 138 S. gr. fol. mit 75 Doré'schen Taf.) erschien 1868. Eine der trefflichsten ital. Ausgaben der jüngsten Zeit. Dem Text liegt die Witte'sche Recension zu Grunde. Der umfassende Commentar ist fast ausschliesslich Compilation, aber eine höchst geschickte, verständige und sorgfältige. Der Druck der Illustrationen lässt allerdings Einiges zu wünschen; indess ist auch der Preis dieser, im Ganzen schön zu nennenden Ausgabe sehr nieder gestellt. (Das ganze Werk L. 28 = 7 Thlr. 15 Sgr.)

***Commento alla Divina Commedia d' Anonimo Fiorentino del secolo XIV**; ora per la prima volta stampato a cura di Pietro Fanfani. Tomo II

(Purgatorio). Bologna: G. Romagnoli, 1868. gr. 8. 537 S. Preis L. 10, 90. (I. II. L. 23, 10.)

Der erste, das Infernum umfassende, Band (3 Bl. 718 S.) dieses trefflichen Commentars erschien im J. 1866. Dieser zweite Band hat auf dem Titelblatt die Jahreszahl 1868, wurde aber, nach dem Vermerk auf dem Umschlag, erst im October 1869 veröffentlicht. Der dritte und letzte Band ist im Druck.

Gehört zur "Collezione di Opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua, pubblicata per cura della R. Commissione pe' testi di lingua nelle Provincie dell' Emilia."

Vgl. Jahrbuch d. Deutschen Dante-Ges. 1. Bd. S. 276 ff.

**La Divina Commedia di Dante Alighieri**, con note dei più celebri commentatori, raccolte dal dott. sacerdote Gioanni Francesia. Torino: tip. Orat. di S. Franc. di Sales, 1869. 3 Bde. Vol. I. L' Inferno. 8. 296 S. Vol. II. Il Purgatorio. 16. (sic) 307 S. Vol. III. Il Paradiso. 32. (sic) 340 S.

Dutzendausgabe *cum notis variorum.*

***La Commedia di Dante Alighieri** interpretata da Francesca Gregoretti. Edizione II. Venezia: tip. del Commercio 1869. 8.

Sehr brauchbare Handausgabe mit concisem, aber das Wesentliche bietendem Commentar. Wurde nur in 200 Exemplaren gedruckt und ist bereits vergriffen.

***La Divina Commedia di Dante Alighieri.** Arricchita con annotazioni e spiegata da Carlo di Reinhardstoettner. Fasc. 2. L' Inferno. Canto 17—34. Leipzig: E. Fleischer 1870 (1869). 8. 92 S. Preis 10 Sgr. (I. II. 18 Sgr.)

Bildet das zweite Bändchen von des Herausgebers: "Sammlung italienischer Schriftsteller mit Anmerkungen versehen u. f. Studirende der ital. Sprache erläutert." Das erste, Inf. I—XVII umfassende Bändchen (79 S. 8.) erschien 1868.

Völlig werthlose Ausgabe.

**Codice frammentario della Divina Comedia di Dante Allighieri** di pertinenza dell' Università di Bologna, secondo la sua ortografia per opera e cura di Luciano Scarabelli. Bologna: Tipografia regia Merlani 1869 (1870). in-4. 113 S. mit 1 lith. Taf. Facsimile.

Wurde auf Kosten des italienischen Unterrichtsministeriums in 300 Exemplaren gedruckt, wovon keine in den Handel gekommen, sondern Seitens des Ministeriums zu Ehrengeschenken an Dantefreunde verwendet worden sind. — In dem Vorwort (S. 3—8) gibt der Herausgeber einige Notizen über die hier abgedruckte Handschrift. Dieselbe beginnt erst mit v. 13 des X. Ges. des Inf. Ausserdem weist sie noch manche grössere und kleinere Lücken auf. Ueber den Werth der Handschrift, namentlich aber des Scarabelli'schen Abdrucks, hoffe ich nächstens anderwärts eingehend zu berichten.

***Commedia di Dante Allighieri** con note di Gregorio di Siena. Inferno. Napoli: Stabilimento tipografico Perrotti, 1867—1870. Lex.-8. XV. 711 S. Preis L. 10, 50.

Dieser erste Band, dem zwei andere folgen sollen, enthält Text und Commentar vom Inferno. Die einleitenden Abschnitte bringen: 1) S. V—IX eine Widmung an den Conte Emmanuele Gaetani dell' Aquila d' Aragona ecc. und 2) S. XI—XV eine vom 31. December 1869 datirte Prefazione. Der sehr ausführliche, auf umfassender philologischer Gelehrsamkeit beruhende Commentar berücksichtigt vorzüglich und fast ausschliesslich die sprachliche Seite der Auslegung, während die historische, philosophische, theologische u. s. w. mehr in den Hintergrund zurücktritt.

Besprochen von R. F. im Juniheft 1870 der Nuova Antologia.

***La Divina Commedia di Dante Alighieri** con ragionamenti e note di Niccolò Tommaseo. Edizione economica illustrata. Milano: tipogr. Pagnoni 1869. 3 Vol. 16. 423, 492, 495 S.

Oeconomischer Abdruck der schönen Prachtausgabe in Grossquart von 1865, mit ausgezeichnetem, auf sehr umfassendem Wissen und selbständiger Forschung beruhendem Commentar, für das tiefere Studium des heiligen Gedichtes weitaus das Beste, was in der neuesten Zeit in Italien geschrieben worden.

Die Quartausgabe kostet L. 50.

---

(Deutsch.) ***Dante Alighieri's Göttliche Komödie.** Erste Abtheilung: Die Hölle. Neu metrisch übertragen mit Erläuterungen von R. Baron. Oppeln: A. Reisewitz 1870. gr. 8. VIII. 176 S. Preis 28 Sgr.

Das "Vorwort" enthält einige Bemerkungen über den Geist und die Bedeutung des Gedichts; die Uebersetzung, von S. 1—110 reichend, ist in deutschen Hexametern. S. 111—176 enthalten reichhaltige "Erläuternde Anmerkungen", welche durchgehends aus den Commentaren von Philalethes und Brunone Bianchi geschöpft sind.

Besprochen von Scartazzini in No. 218 der Beilage zur Augsburger Allg. Ztg. 1870.

***Dante's Göttliche Komödie.** Uebersetzt von Wilhelm Krigar. Illustrirt von Gustav Doré. Mit einem Vorwort von Dr. Karl Witte. Erster Theil. Die Hölle. Berlin: W. Moeser, 1870. gr. fol. Preis à Lief. 20 Sgr.

Glänzend ausgestattete Prachtausgabe ersten Ranges. Das ganze Werk erscheint in 40 Liefgn., auf schwerstem Kupferdruckpapier, wovon jede 12 S. Text und 3—4 vorzüglich ausgeführte Doré'sche Illustrationen enthält. Prachtvolle Initialen am Anfang jeden Gesanges, der einen Bogen, oder 4 S. füllt. Die bisher erschienenen 10 Liefgn., 120 S. Text und 33 Illustrationen nebst 33 dazu gehörigen Bll. Erläuterungen, enthalten die Uebersetzung der Hölle bis zum Schluss des dreissigsten Gesanges. Zur Erläuterung der schwierigsten Stellen des Ge-

dichts soll dem Werke ein Anhang von Anmerkungen beigegeben werden. Die Uebersetzung ist eine strenge Reproduction der Form des Originals, selbst mit Beibehaltung des weiblichen Reims.

Besprochen von Scartazzini in No. 217 der Beilage der Augsburger Allg. Ztg. 1870.

***Die zwei ersten Gesänge von Dante's Hölle.** Uebersetzt und besprochen von Friedrich Notter. Stuttgard: Aug. Schaber, 1869. 8. 151 S. Preis 1 Thlr.

S. 1—27 enthalten die Uebersetzung von Inf. I und II, mit dem italienischen Texte zur Seite; S. 28—120 eine zusammenhängende Erklärung derselben in fünf Capiteln; S. 121—151 Text und Uebersetzung von sechs ausgewählten Abschnitten des Gedichts. Die Uebersetzung ist in gereimten Terzinen.

***Minzloff, Dr. Rudolf:** Dante's Hölle der Verliebten. Deutsch gereimt mit einigen Bemerkungen und einer Belegstelle aus dem Roman *Du Lancelot.* Hannover, Hahn'sche Hofbuchhandl. 1870. Lex.-8. 47 S Preis 16 Sgr.

Mit grossem typographischen Luxus ausgestattet. Enthält S. 3—4 ein Vorwort; S. 5—29 den fünften Gesang der Hölle, Text mit gereimter Uebersetzung, mit einer Initiale im Anfang jeder Seite; S. 31—44 Bemerkungen und Belegstelle, worunter S. 39—43 die Stelle aus dem Roman *Lancelot du Lac* im Original (die nämliche Stelle, wovon der erste Band dieses Jahrbuchs S. 121—125 eine Uebersetzung aus der Feder des Dichters Uhland gebracht hat). Endlich S. 45—47 eine Schlussanmerkung, das betreffende Capitel des Romans von Lancelot in deutsche Romanzenform gebracht, enthaltend.

Das Schriftchen ist mehr ein Luxusartikel als ein Beitrag zum Verständniss des herrlichen Gesanges der Div. Commedia. Keineswegs rühmend, sondern nnr als Curiosum hervorzuheben ist noch, dass Hr. Minzloff die unsinnige und ekelhafte L A. *sugger dette* wieder in den Text aufgenommen und S. 33 trotz Witte's entscheidender Gegengründe flüchtig und scurril in Schutz nehmen will.

(Französisch.) ***La Divine Comédie de Dante.** Traduite en vers, tercet par tercet avec le texte en regard par Louis Ratisbonne. Ouvrage couronné par l'Académie française. L'Enfer. Quatrième édition, revue et améliorée. Paris: M. Lévy frères, éd. 1870. kl. 8. XVI. 484 S. Preis 3 Fr. (I—III. 12 Fr.)

Ohne Erläuterungen, mit "arguments" am Anfang eines jeden Gesanges. Der zweite und dritte Band (XIX, 473. XVI, 470 S.) liegen erst noch in einer "Nouvelle édition" vom J. 1865 vor.

(Holländisch.) ***De Komedie van Dante Alighieri.** In Dichtmaat overgebracht door Dr. J. C. Hacke van Mijnden. Haarlem: A. C. Kruse-

man 1870. (Niet in den handel.) Imp. fol. 5 Bll. 248 S. mit 42 Doré'schen Taf. in Holzschn. und 42 dazu gehörigen Bll. Erklärung.

Mit dem italienischen Texte zur Seite und kurzen Anmerkungen nnter dem Texte. Höchst luxuriös ausgestattete, aber nicht für den Buchhandel, sondern nur zu Ehrengeschenken bestimmte Prachtausgabe, gehört zum Glänzendsten und Prachtvollsten, was die Dante-Literatur aufzuweisen hat. Uebersetzung (in gereimten Terzinen) und Erläuterungen im Allgemeinen vortrefflich. Der erste, gleich ausgestattete Band (11 Bll. 245 S. m. 1 photogr. Portraitbüste D.'s u. 43 Taf. nebst 43 Bll. Erkl.) erschien 1867.

(Hebräisch.) *ספר מראות אלהים לדנטי אליג׳יארי. A. u. d. Tit.: La Divina Commedia di Dante Alighieri. Parte prima. L' Inferno. Traduzione ebraica di S. Cav. Dr. Formiggini di Trieste. Trieste: tipogr. del Lloyd Austriaco, 1869. gr. 8. VIII. 205 S. Preis 1 Thlr. 10 Sgr.

Der "Alleanza Israelitica universale" in Paris gewidmet. Mit kurzem Vorwort in hebräischer und einem anderen in italienischer Sprache. Die Uebersetzung, in die Sprache der poetischen Bücher des Alten Testaments, darf eine gelungene genannt werden.

Besprochen von J. L. in No. 36 des Mag. f. Lit. des Auslandes, 1869.

[(Neapolitanisch.) ***Cav. Domenico Jaccarino.** La Divina Commedia in dialetto Napolitano in der halbmonatlich erscheinenden Zeitschrift: Giambattista Vico, Giornale letterario scientifico artistico, organo del Circolo promotore Partenopeo, e dell' associazione de' Salvatori e della scuola Dantesca in Napoli, Tipogr. dell' Unione. 1869, 70.

Mir liegen nur die Gesänge 2, 4, 6 u. 8. der Hölle in No. 9 von 1869 u. No. 1, 3, 6 von 1870 des genannten Journals vor; doch ist eine Ausgabe der vollständigen Uebersetzung angekündigt. Die Terzinen reimen regelrecht und die Sprache hat nichts von dem Burlesken, das wir uns als mit neapolitanischem Dialect untrennbar verbunden zu denken pflegen.]

---

**Baucel, F. D.:** Les révolutions de la parole. Paris: Degorce-Cadot, 1869. gr. 8. Enth. S. 219—239: La Divine Comédie.

[***Bastiani, Sante** (Abate e Profess. di storia e belle lett. nel Collegio Maria Pia di S. Marcellino in Napoli): L' aquila e la Lucía della Div. Comm. Napoli, Stabilim. tipogr. Perrotti. 1870. 8. 24 S.

Der als Danteforscher fleissige Verf., dem wir schon folgende Abhandlungen verdanken: La Matelda e lo Stazio della D. C. Nap. 1865 — Dante Aligh. nel Pianeta di Marte. Nap. 1867 — Le due autorità, la filosofica e la imperiale nei due primi canti del Purgat. Divinazione. Nap. 1867 — La selva Guelfa. I tre giardini dell' Impero nella Div. Comm. Nap. 1868, sucht nachzuweisen, dass die Purg. VIII. 8 zum Gebet auffordernde Seele

die der Kaiserin Margaretha, der am 14. (13.?) Dec. 1311, am Tage der heil. Lucía, gestorbenen Gemahlin Heinrich's VII. sei. In dem Adler, der den Dichter zur Pforte des Fegefeuers trägt, will er dagegen das Symbol des Kaiserthums erkennen, welches den ekstatischen Wanderer der Gemeinschaft seiner guelfischen Freunde entführt. Auch über die im siebenten Gesange aufgeführten Persönlichkeiten enthält die kleine Schrift bemerkenswerthe Winke.]

***Berlan, Prof. F.**: Le più belle pagine della Divina Commedia. Con introduzione storico-estetica, varie lezioni ed annotazioni fisiologiche, estetiche e storiche. Padova: Libreria Editrice Francesco Sacchetto, 1870. kl. 8. 205 S. L. 1, 50.

Gehört zur *Piccola biblioteca scolastica* und ist für den Anfänger bestimmt, für diesen aber sehr brauchbar und empfehlenswerth. Die *Introduzione* (S. 6—46 in compressestem Druck) gibt in 20 Nummern eine Fülle von biographischen, exegetischen, historischen und bibliographischen Notizen. Ein Anhang hiezu (S. 46—49) enthält eine kleine Blumenlese der in der Div. Comm. vorkommenden Vergleichungen. S. 50—202 enthalten Text und Commentar zu Inf. Ges. I. III. IV, 67—114, V, 25—49 und 70—142, VI. VIII, 25—64, IX, 64—133, X. XXXII, 125—XXXIII, 91. Purg. II, 1—51; 67—133 und VI, 61—151. Vom *Paradiso* ist nichts aufgenommen. Der Text der aufgenommenen Stellen ist meistens nach dem Cod. der Marciana zu Venedig (De Batines No. 291. Fulin, I Codd. Veneti della D. C. pag. 149—150) und nach Brunone Bianchi. Der umfangreiche Commentar ist wesentlich Compilation, aber eine sehr umsichtige, geschickte und verständige. Das Nämliche gilt im Allgemeinen auch von der *Introduzione*.

**Bergmann, F. G.**: Notizia intorno alla visione di Dante nel Paradiso terrestre. Purgatorio Canto XXIX v. 16 — XXXIII v. 160. Commentario. Enth. in: "Il Propugnatore"; Anno 1. Disp. 5. Gennaio e Febbraio 1869. S. 553—577.

Hievon ist 1869 bei Fava und Garagnani in Bologna ein Separatabdruck erschienen, 27 S. gr. 8.
[Scheint Uebersetzung eines schon 1865 französisch erschienenen Aufsatzes zu sein.]

[**Croce, Enrico**: Itinerario di Dante. Livorno, 1869.]

***Delff, Dr. H. K. Hugo**: Dante Alighieri und die Göttliche Komödie. Eine Studie zur Geschichte der Philosophie und zur Philosophie der Geschichte. Leipzig: B. G. Teubner, 1869. 8. VIII. 160 S. Preis 24 Sgr.

Die Einleitung (S. 1—20) bespricht die theologisch-philosophischen Zustände im 13. und 14. Jahrhundert. Hierauf: Erster Theil (S. 21—116): Dante's Weltanschauung, in sieben Capiteln; zweiter Theil (S. 117—160): Der Gedankengang der Göttlichen Komödie. — Mit dem Aufwand vieler mystischer Gelehrsamkeit sucht der Verf. zu beweisen, dass Dante ein Mystiker gewesen. Die unerhörte Anmassung des Verf. (vgl. bes. S. 159 u. ö.) entstellt das Werk.

***Della Valle, Prof. G.:** Il senso geografico-astronomico dei luoghi della Divina Commedia, esaminato nelle note dei comentatori fino ai nostri giorni e nuovamente esposto ad uso delle scuole. Faenza, tipogr. Novelli, 1869. 8. 159 S. mit 2 Taf. in-4. Preis L. 2.

Bietet einen Commentar zu den astronomischen Stellen der Div. Comm. Von den "comentatori" sind fast nur Bennassuti und Brunone Bianchi berücksichtigt.

***De Sanctis, Francesco:** Francesca da Rimini secondo i critici e secondo l' arte. Abgedr. in der Nuova Antologia, Vol. X. fasc. 1. Gennaio 1869. S. 33—46.

***De Sanctis, Francesco:** Il Farinata di Dante. Abgedr. in der Nuova Antologia, Vol. XI. fasc. 5. Maggio 1869. S. 43—65.

***De Sanctis, Francesco:** L' Ugolino di Dante. Abgedr. in der Nuova Antologia, Vol. XII. fasc. 12. Dicembre 1869. S. 665—683.

Drei geistvolle Abhandlungen über die drei berühmtesten Episoden des Dante'schen Gedichts.

**Franciosi, Giovanni:** Gregorio VII. giudicato da Dante. Considerazioni. Modena: tipogr. A. Rossi, 1869. 16. 32 S. Preis L. 0, 40.

***Franciosi, Giovanni:** Le ragioni supreme dell' istoria secondo la mente di Dante Alighieri. Modena: coi tipi di Carlo Vincenzi, 1870. kl. 8. 208 S. Preis L. 2, 50.

Dem Andenken des Grafen Cesare Balbo gewidmet. In drei Theilen: *Parte prima*: L' umana famiglia nella sua storia; 1) in tutti i tempi; 2) innanzi Cristo; 3) dopo Cristo (S. 11—116). *Parte seconda*: Gli angeli cooperatori degli uomini; 1) in genere; 2) in ispecie (S. 117—148). *Parte terza*: Dio nella vita dell' umana famiglia; 1) La Trinità di Dio nella sua provvidenza; 2) La Provvidenza di Dio e l' umana libertà nell' istoria (S. 149—186). Appendice und Register (S. 187—208).
Der Verf. verspricht mehr, als er wirklich leistet.

***Frapporti, Giuseppe:** Dell' allegoria che sta in capo alla Divina Commedia. Enth. in: Atti dell' I. R. ginnasio superiore di Capodistria. Anno scolastico 1868—69. Capodistria 1869. gr. 8. S. 25—40.

Bricht eine Lanze für die bekannte Marchetti'sche Hypothese, d. h. für die politische Auffassung der Div. Comm. Nicht ohne Geist geschrieben. Eigentlich Neues enthält die Abhandlung nichts.

***Giuliani, Giambattista:** Dante spiegato con Dante. Canti XI, XII e XIII dell' Inferno commentati. Inseriti nel Tomo X delle Memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Modena. Modena: tipogr. dell' erede Soliani, 1869. Lex.-8. 93 S. Preis L. 1, 50.

Bietet einen Commentar zu Inf. XI—XIII nach der bekannten Methode des trefflichen Danteforschers. Der Commentar zu Inf. XIII ist zugleich abgedruckt im zweiten Bande dieses Jahrbuchs (S. 3—45).

[***Giuliani, Giambattista**: Dante spiegato con Dante. Gli ultimi canti del Purgatorio. Al principe Michelangelo Gaetani in Roma im zweiten Bande der Bologneser Zeitschrift: Il Propugnatore, studj filologici, storici e bibliografici. 8. 1870.

Umfasst nur den 27. und 28. Gesang des Fegef.]

**Gloria, Andrea**: Disquisizioni intorno al passo della divina Commedia: "*Ma tosto fia che Padova al palude*" Parad. C. IX. Padova: tipogr. Randi, 1869. 8. 32 S. Preis L. 0, 50.

**Grimaldi, Odoardo**: Saggio di una nuova esposizione didattica della divina commedia di Dante Alighieri. Torino: tipogr. Paccelli-Tomassini, 1870. 8.

Ist erst dieser Tage erschienen und mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

**Guida allo studio di Dante**, proposta alla gioventù italiana. Seconda edizione accresciuta dall' autore. Parma: tipogr. Fiaccadori, 1869. 8. XVI. 231 S.

***Kraszewski**, J. J.: Dante-Vorlesungen über die Göttliche Komödie, gehalten in Krakau und Lemberg 1867. Ins Deutsche übertragen von S. Bohdanowicz. Dresden: Druck und Verlag von J. J. Kraszewski, 1870. gr. 8. 2 Bll. 201 S. Preis 1 Thlr. 10 Sgr.

Enthält eine sehr mangelhafte Charakteristik von Dante's Zeit und Leben, und eine prosaische Analyse der Göttlichen Komödie. Mit typographischem Luxus gedruckt, aber reich an Druckfehlern, sowie auch an Verstössen gegen die Sprache und gegen die Geschichte.

Besprochen von Scartazzini in der Beilage zur Augsburger Allg. Ztg. 1870. No. 218.

**Lampertico**: Dell' interpretazione della terzina 16 del Canto IX del Paradiso. Enth. in: Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Tomo XV, Serie III, disp. VI. Venezia, tip. Antonelli, 1869. gr. 8.

***Lubin, Dr. Antonio**: Giuseppina di Hoffinger, traduttrice della Divina Commedia. Elogio letto nell' Ateneo di Bassano il 31 Gennajo 1869. Bassano: tipo-calcografia Sante Pozzato, 1869. gr. 8. 19 S.

***Maschio**, Gondoliere **Antonio**: Nuovi pensieri sull' Inferno di Dante. Venetia: P. Naratovich, 1868 (1869). gr. 8. 56 S. Preis L. 1.

[Zuerst erschienen in: *La Scena Giornale di lettere, musica, drammatica e coreografia. Venezia 1869. No. 41 fg.]

Bricht eine Lanze für die Wiederbringung der Bewohner der obersten Höllenkreise.

**Melandri, Giuseppe**: Il concetto di Maria Santissima secondo Dante Alighieri. Torino: G. Marietti 1869. gr. 8. 51 S.

**Mercantini, Luigi**: La forma del Purgatorio di Dante e Catone. Enth. in der Rivista Sicula, fasc. 1. Palermo, Gennaio 1869. gr. 8. S. 50—62.

***Palermo, Francesco**: San Tommaso, Aristotele e Dante; ovvero della prima filosofia italiana. Firenze: Cellini e C. 1869. gr. 4. 42 S. Preis L. 3.

Bildet ein Supplement zum dritten Bande von des Verf. Werk: I Manoscritti Palatini ordinati ed esposti. Speciell über Dante handelt übrigens nur §. X. S. 38—41.

**Pasquini, Pier Vincenzo**: La lettera e l' allegoria nel Poema di Dante, con alcune osservazioni critiche sull' opera di Domenico Mauro intitolata: *Concetto e forma della Divina Commedia.* Firenze: Cellini e C. 1869. gr. 8. 100 S. Preis L. 2.

[***Scarabelli, Luciano**: Confronti critici per le illustrazioni figurative date all' Inferno Dantesco dagli artisti Doré e Scaramuzza. Parma 1870. gr. 8. 219 S.

Der Verf. zeigt, den übergrossen Erfolgen, welche die Doré'schen Illustrationen gehabt haben, gegenüber, mit guten Gründen, wie ungetreu sie die Gedanken des Dichters wiedergeben. Viel grösseres Lob verdienen seiner Meinung nach die Compositionen des Directors der Akademie zu Parma Francesco Scaramuzza, die in Parma erschienen und demnächst auch der neuen Ausgabe der alten spanischen Uebersetzung des Fernandez de Villegas beigegeben sind.]

**Scolari, Dr. Filippo**: Dante Alighieri. Della divina preparazione; commenti ai versi 118—123 del Canto VI del Purgatorio e 22—24 del Canto II dell' Inferno. Venezia, tip. Perini 1869. gr. 8. 40 S.

***Spada, Francesco**: Ardita ma giustificabile congettura che nel secondo Canto del Purgatorio Dante abbia potuto scriverne il sesto verso

*Che le caggion di man quand' EJ soverchia.*

Dissertazione pronunciata in ordinaria radunanza de' Tiberini il 5 Luglio 1869. Roma: coi tipi del Salviucci, 1869. gr. 8. 23 S. Preis L. 0, 50.

Will gegen die Autorität aller HS. eine ganz neue, selbsterfundene LA. in den Dante'schen Text einschmuggeln.

***Zerbinati, Luigi**: Il Conte Ugolino, ossia commento istorico, esegetico, estetico del canto XXXIII dell' Inferno di Dante. Ferrara: tipogr. Bresciani 1870. gr. 8. 68 S. Preis L. 1.

Sucht die wunderliche Ansicht zu verfechten, Inf. 33, v. 75 solle gesagt werden: Der Hunger habe den unglücklichen Ugolino dazu getrieben, die Leichen seiner Kinder als Nahrung zu gebrauchen.

***Zoppi, G. B.**: Osservazioni sulla teorica della pena e del premio studiata

in Dante. Verona: Vicentini e Franchini 1870. 8. 222 S. u. 4 Bl. Indice und Druckfehlerverzeichniss. Preis L. 2, 20.

Enth. S. 5—8: Avvertenza. S. 9—83: Osservazioni sulla teorica della pena studiata in Dante. (Aus dem: Albo Dantesco Veronese, Mil. 1865. S. 199—231 wieder abgedruckt.) S. 85—222: Osservazioni sulla teorica del premio studiata in Dante (neu).

b) Opere minori.

[**Francesco d' Ovidio**: Degli studj di E. Boehmer sul libro de vulgari eloquio, in der Rivista Bolognese Agosto 1869. (Fasc. 3.) p. 382—406.

**Francesco d' Ovidio**: Appunti per la critica del testo del libro de vulgari eloquentia in dem 5. u. 6. Heft derselben Zeitschrift.

Beide Aufsätze geben, mit wenig eigner Zuthat, Auszüge aus Prof. Boehmer's Abhandlung "Ueber Dante's Schrift De vulgari eloquentia. Nebst einer Untersuchung des Baues der Dante'schen Canzonen." Halle, Waisenhaus 1868, und aus dessen "Emendationen und Conjecturen" im I. Bande dieses Jahrb. p. 393—95.]

---

## Demnächst erscheinende Schriften.

**Landoni, Teodorico**: Intorno alle prime stampe della Divina Commedia; illustrazioni bibliografiche fatte sugli esemplari già espositi a Firenze pel centenario di Dante.

Erscheint als Anhang zu De Batine's Bibliografia Dantesca bei G. Romagnoli in Bologna.

**Codice della Divina Commedia** che fu del Papa Lambertini, dato secondo la sua ortografia, coi raffronti di altri XIX Codici Danteschi inediti, verso per verso e fornito di note critiche per istudio, opera e cura del prof. Luciano Scarabelli.

Hievon ist der erste, das Infernum umfassende, ca. 34 Bogen starke Band im Druck vollendet und wird dieser Tage veröffentlicht werden. Das Werk erscheint bei Romagnoli in Bologna in einer Ausgabe von 600 Ex. in gr. 8. und 75 Ex. in 4.

---

# Zweiter Bericht über die Dantebibliothek.

Im Anschlusse an den im II. Bande des Jahrbuchs S. 411—425 gegebenen Bericht über die Dantebibliothek der Gesellschaft folgt hier eine weitere Nachricht über den inzwischen neu zur Bibliothek gekommenen Zuwachs. Dieser Zuwachs besteht aus 71 Nummern, die, mit Ausnahme eines einzigen aus den Mitteln der Gesellschaft selbst beschafften Werkes, sämmtlich auf dem Wege der Schenkung in den Besitz der Gesellschaft gekommen sind. Als Schenkgeber sind ausser Denen, die sich bereits im ersten Berichte aufgeführt finden, in chronologischer Ordnung zu nennen: XXXVIII. die Schweighauser'sche Verlagshandlung in Basel; XXXIX. Hr. Wilh. Krigar in Dresden; XL. Hr. Gius. de Leonardis, Professor der "Reg. Scuola normale femminile delle Puglie" zu Bari; XLI. die Hinterlassenen der Fräulein Jos. v. Hoffinger in Wien; XLII. Hr. Professor C. P. Bock in Freiburg i. Br.; XLIII. Hr. Dr. Fr. Notter in Stuttgart; XLIV. die C. H. Beck'sche Buchhandlung in Nördlingen; XLV. Hr. Bruno Condò da Satriano in Marseille; XLVI. Hr. Professor Vincenzo Pagano in Neapel; XLVII. Hr. Professor Dr. Anton Lubin an der Universität Graz; XLVIII. Hr. Dr. Carl Ferd. Schneider in Bonn; XLIX. Hr. Dr. Joh. v. Hoffinger in Wien; L. Hr. Professor G. della Valle in Faenza; LI. Hr. Geh. Legationsrath A. v. Reumont in Bonn; LII. Hr. Giov. Franciosi, Professor der Italienischen Litteratur in Modena;

LIII. Hr. Staatsrath und Oberbibliothekar Dr. R. Minzloff in St. Petersburg; LIV. Hr. Francesco d' Ovidio in Bologna. Die von diesen Schenkgebern dargebrachten Schriften, durch welche die Gesammtzahl der zur Bibliothek gehörigen Bände (nach Abzug von ein paar Doubletten) bis auf 200 gestiegen ist, hat der Unterzeichnete in seinem "Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft" (Jahrg. 1868, No. 852; Jahrg. 1869, No. 82, 360, 452, 1005; Jahrg. 1870, No. 362, 550) in der Reihenfolge, wie sie in den Besitz der Gesellschaft gekommen sind, nach und nach bekannt gemacht, und lässt in Nachstehendem eine systematisch geordnete Uebersicht davon folgen, in Betreff welcher, wie dies auch im ersten Berichte geschehen ist, zu bemerken bleibt, dass bei der Verzeichnung der Schriftentitel die grösste bibliographische Genauigkeit beobachtet worden ist, damit dereinst der Katalog der Dantebibliothek zur Grundlage einer genauen, zur Zeit noch fehlenden Dantebibliographie benutzt werden kann. Von den in der Uebersicht den Schriftentiteln in Klammern beigesetzten Ziffern bezeichnet die römische den Schenkgeber, die arabische die Stelle in der Reihenfolge, in welcher die betreffende Schrift in den Besitz der Gesellschaft gelangt ist.

## I. Allgemeines.

*(Collectaneen und Bibliographisches.)*

Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft. Bd. II. Mit Dante's Bildniss nach einer alten Handzeichnung. Leipzig, Brockhaus. 1869. gr. 8. VIII, 446 S. (Aus den Mitteln der Gesellschaft selbst. 177.)

Dante-Forschungen. Altes und Neues von *Karl Witte*. Mit Dante's Bildniss nach Giotto, nach dem 1840 wiederentdeckten Frescobilde im Palazzo del Bargello (Pretorio), bevor dasselbe 1841 übermalt ward, in Kupfer gestochen von Julius Thaeter. Halle, Barthel. 1869. 8. XVI, 511 S. m. 1 Taf. (V. 149.)

(*Ed. Boehmer's* Recension von C. Witte's Dante-Forschungen. Abgedr. im Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur, herausg. von L. Lemcke. Bd. X. Leipzig, Brockhaus. 1869. 8. S. 411—13. (VI. 186.)

* * *

Versuch einer Dante-Bibliographie von 1865 an. Dem höchsten Protector der Deutschen Dante-Gesellschaft zum 12. December 1868 ehrfurchtsvoll gewidmet von *Julius Petzholdt.* [Aus dem Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft, September bis December 1868, besonders abgedruckt.] Dresden, Druck von Blochmann u. Sohn. 1868. gr. 8. 33 S. (II. 147.)

Nro. XCVII. Antiquarischer Katalog der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen. Inhalt: Die nachgelassene Bibliothek des kgl. sächs. Hof-Malers Professors Carl Vogel von Vogelstein. 1869. 8. Enth. S. 1—12: Werke von und über Dante. (XLIV. 154.)

Nachtrag zum Versuch einer Dante-Bibliographie von 1865 an. Von *Julius Petzholdt.* [Aus dem Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft, August bis September 1869, besonders abgedruckt.] Dresden, Druck von Blochmann u. Sohn. gr. 8. S. 35—42. (II. 180.)

Versuch einer Dante-Bibliographie von 1865 an. Dem höchsten Protector der Deutschen Dante-Gesellschaft zum 12. December 1869 ehrfurchtsvoll gewidmet von *Julius Petzholdt.* Neue mit einem Nachtrage vermehrte Ausgabe. Dresden, Druck von Blochmann u. Sohn. 1869. gr. 8. 1 Bl. 42 S. (II. 184.)

Die neueste Dante-Literatur in Italien. Von *J. A. Scartazzini.* Enth. in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung. 1870. gr. 4. No. 40. S. 601—3. (I. 193.)

---

## II. Besonderes.

### 1. Schriften über Dante's Leben und Werke.

**(Historisches und Kritisches. Poetisches.)**

De Dante Alighieri Scriptore Ghibellino. Dissertatio quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo Philosophorum Ordine in Academia Fridericia Guilelmia Rhenana legitime capessendos scripsit et una cum adjectis thesibus controversis die IX mens. Mai a. MDCCCXLVI publice defendet *Ludovicus Rodericus Arndt* opponentibus: R. Caspary, O. Nitzsch, T. Schulz. Bonnae, litt. Krüger. 1846. 8. (XXVI 172.)

Les prétendues Maîtresses de Dante. [Par *Bergmann.*] Strasbourg, impr. de Veuve Berger-Levrault. (1870.) 8. 72 S. (XIII. 187.)

Die Florentinische Geschichte der Malespini und deren Benutzung durch Dante. Von *Arnold Busson.* Innsbruck, Wagner. 1869. 8. 2 Bll. 89 S. (I. 176.)

Le Feste del Sesto Centenario di Dante Allighieri in Firenze ed a Ra-

venna. — The Sixth Centenary Festivals of Dante Allighieri in Florence and at Ravenna. By a Representative. London, Williams and Norgate. (Florence and Turin, Loescher.) 1866. gr. 8. VIII, 80 S. (V. 190.)

Le Ragioni supreme dell' Istoria secondo la mente di Dante Alighieri per *Giovanni Franciosi.* Modena, tip. di Vincenzi. 1870. kl. 8. 208 S. (LII. 201.)

Dante Alighieri. Studie von *Hermann Grieben.* Köln, DuMont-Schauberg. 1865. gr. 8. 2 Bll. 96 S. (XXVI. 167.)

Dalla Palestra (Anno I.) — Saggi di Studi critici su Dante per *Giuseppe de Leonardis.* Bari, tip. di Petruzzelli e figli. 1868. 8. 47 S. (XL. 140.)

Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke. Von *Joh. And. Scartazzini.* Biel, Steinheil. 1869. 8. XIV, 542 S. (XXXVII. 188.)

* * *

Constanter ac sincere! Norddeutsche Frühlings-Terzinen an das deutsche Volk von *Hermann Grieben.* Stettin, v. d. Nahmer. 1859. 16. 16 S. (XXVI. 168.)

## 2. Dante's Werke.

### (Ausgaben, Uebersetzungen, Erläuterungen, Illustrationen.)

### I. Divina Commedia.

Dante Alighieri ou Commentaire par l'Archiprêtre Benassuti. (Unterzeichnet: D. R.) Abgedr. in: Le Propagateur de la Méditerranée et du Var Revue scientifique, littéraire & industrielle au profit des pauvres. Juin Juillet 1868. Toulon, impr. Aurel. gr. 8. S. 640—44. (XLV. 174.)

* * *

(Deutsch.) Josepha v. Hoffinger. † 25. September 1868. Druckerei der k. Wiener Zeitung. Separatabdruck aus No. 239. (68. Nr. 281.) kl. 8. 7 S. (XLI. 144.)

— Giuseppina di Hoffinger traduttrice della Divina Commedia Elogio del Dr. Antonio Lubin letto nell' Ateneo di Bassano il 31 Gennajo 1869 (dal Brenta N. 11. 12. 13.). Bassano, tip.-calcogr. Sante Pozzato. 1869. gr. 8. 19 S. (XLVII. 160.)

— Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Die Hölle. Uebersetzt von A. Doerr. 1. Lief. 1. Hälfte. (Ges. I—XVII.) Darmstadt, Schorkopf. 1867. Lex.-8. 2 Bll. 107 S. (XXVI, 169.)

— Dante Alighieri's Göttliche Comödie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes [d. i. König Johann von Sachsen]. Unveränderter Abdruck der be-

richtigten Ausgabe von 1865—66. Th. I. Die Hölle. Mit einem Portrait Dante's, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle. — Th. II. Das Fegfeuer. Mit einer Karte und einem Grundrisse des Fegfeuers. — Th. III. Das Paradies. Nebst einem Grundriss von Florenz, einer Darstellung des Sitzes der Seligen und einer Karte. Leipzig, Teubner. 1868. kl. 8. VIII, 301 S. mit 4 Taf.; VIII, 344 S. mit 2 Taf.; XI, 447 S. mit 3 Taf. (I. 135—137.)

— Dante Alighieri's Göttliche Komödie. (Hölle, Fegefeuer, Paradies.) Uebersetzt von Wilhelm Krigar. (Hölle, Gesang 1—3. Als Manuscript gedruckt.) Dresden (Druck von Heinrich). 1868. 8. 16 S. (XXXIX. 134.)

— Die zwei ersten Gesänge von Dante's Hölle. Uebersetzt und besprochen von Friedrich Notter. Stuttgart u. Oehringen, Schaber. 1869. 8. 151 S. (XLIII. 148.)

— Dante's Hölle der Verliebten deutsch gereimt mit einigen Bemerkungen und einer Belegstelle aus dem Roman du Lancelot von Rudolf Minzloff. Hannover, Hahn. 1870. gr. 8. 47 S. (LIII. 202.)

(Englisch.) Sonette von Longfellow, vor seiner englischen Uebersetzung der "Himmlischen Comödie" des Dante. Uebertragen von Pauline Schanz. Abgedr. im Dresdner Journal 1868. Fol. No. 214. S. 1031—32. (II. 139.)

— Ausschnitt aus Daily News vom 3. März 1868, John Dayman's Englische Uebersetzung der Divina Commedia betreffend. (XXVI. 173.)

(Holländisch.) De Komedie van Dante Alighieri. [Het Vagevuur.] In dichtmaat overgebracht door J. C. Hacke van Mijnden. Haarlem, Kruseman. 1870. fol. Prachtausgabe. 8 Bll. 246 S. Mit 42 Doré'schen Taf. in Holzschn., sowie 43 dazu gehörigen Bll. Erklärung u. Verzeichniss. (XXIX. 195.)

Ist nicht in den Handel gekommen.

(Polnisch.) Dante Alighieri. Boska Komedja przekład Ant. Stanisławskiego. Poznań, Żupański. 1870. gr. 8. 4 Bll. 840 S. (I. 199.)

* * *

La Beatrice di Dante Studio di *Alessandro d' Ancona.* Pisa, tipogr. Nistri. 1865. 4. 49 S. (XXXIII. 181.)

A brief Memoir of *Henry Clark Barlow*, M. D., F. G. S., Author of "Contributions to the Study of the Divina Commedia" etc. Privately printed. London. (Leipzig, print. by Teubner.) 1868. gr. 8. 32 S. (V. 189.)

L' Aquila e la Lucia della Divina Commedia per *Sante Bastiani.* Napoli, stabil. tipogr. Perrotti. 1870. kl. 4. 24 S. (XX. 197.)

Sposizione astronomica del seguente Passo Dantesco, mal letto comunemente, e pessimamente inteso finora da tutti gli interpreti. Da

*Luigi Benassuti.* Enth. in Giornale Arcadico di Scienze, Lettere ed Arti. Nuova Serie. Tom. XXXV. Roma, tipogr. delle Belle Arti. 1864. 8. S. 202—11 mit 1 Taf. (V. 192.)

Betr. Parad. I. 44.

Notizia intorno alla visione di Dante nel Paradiso Purgatorio, Canto XXIX, v. 16 — XXXIII, v. 160. Commentario di *F. G. Bergmann.* Bologna, tip. Fava e Garagnani. 1869. gr. 8. 27 S. (XIII. 166.)

Der Bildercyclus in der Vorhalle des Freiburger Münsters, von *C. P. Bock.* (Aus den christlichen Kunstblättern besonders abgedruckt.) Freiburg i. Br., Druck von Dilger. 1862. kl. 4. 52 S. mit 2 Taf. (XLII. 146.)

Die göttliche Komödie des Dante und die Sculpturen der Vorhalle des Münsters zu Freiburg. (Von *C. P. Bock.*) Enth. in den Christlichen Kunstblättern. Organ des christlichen Kunstvereins der Erzdiöcese Freiburg. (Beilage zum Freiburger Kirchenblatt. Sept. u. Octob. 1868.) Freiburg. 4. No. 81 u. 82. S. 129—36. (XLII. 145.)

Osservazioni Intorno alla questione promossa dal Vannozzi dal Mazzocchi dal Bottari E specialmente dal P. Abate D. Giuseppe Giustino di Costanzo Sopra l' Originalità della Divina Commedia di Dante Appoggiata alla Storia della Visione del Monaco Casinese Alberico Ora per la prima volta pubblicata E tradotta dal Latino in Italiano da *Francesco Cancellieri.* Roma, Bourlié. 1814. gr. 12. 1 Bl. XII, 263 S. mit 1 Taf. (V. 191.)

Dante Alighieri und die Göttliche Komödie. Eine Studie zur Geschichte der Philosophie und zur Philosophie der Geschichte. Von *H. K. Hugo Delff.* Leipzig, Teubner. 1869. 8. VIII, 160 S. (I. 182.)

Dante. Vorlesungen ueber die Goettliche Komoedie gehalten in Krakau und Lemberg 1867 von *J. I. Kraszewski.* Ins Deutsche uebertragen von S. Bohdanowicz. Dresden, Kraszewski. 1870. gr. 8. 2 Bll. 203 S. (I. 200.)

Sopra alcuni particolari della Dantesca Visione nella Sfera di Giove. Investigazioni per *Fortunato Lanci.* Roma, tipogr. Tiberina. (1867.) 8. 14 S. (V. 194.)

Betr. Purg. XXIII, 31—33 u. a O.

Dichiarazioni proposte di alcuni Luoghi del Paradiso di Dante con un esame della bellezza e del riso di Beatrice per *Teodorico Landoni.* II. Edizione, rivista ed accresciuta. Firenze, Le Monnier. 1859. 16. 3 Bll. 82 S. (V. 150.)

L' Italia nella Divina Commedia di *Cesare Loria.* Mantova, tipogr. Benvenuti. 1868. gr. 4. 393 S. (I. 142.)

Allegoria morale, ecclesiastica, politica nelle due prime Cantiche della Divina Commedia di Dante Allighieri ovvero dei vantaggi che per l' intelligenza della Divina Commedia si possono trarre dalla conoscenza

della cultura del suo Autore Dissertazione di *Antonio Lubin.* Graz, tip. Kienreich. 1864. gr. 8. 2 Bll. 109 S. (XLVII. 161.)

Zur Antwort auf die Besprechung meiner Schrift: "Allegoria morale, ecclesiastica, politica nelle due prime Cantiche della Divina Commedia di Dante Allighieri, ovvero Dei Vantaggi che per l'intelligenza della Divina Commedia si possono trarre dalla conoscenza della cultura del suo autore. Dissertazione di *Antonio Lubin*, Graz 1864, in 8." in No. 48, Jahrg. 1866, der Blätter für "Literarische Unterhaltung" von Theodor Paur. (Aus der Allgemeinen Literatur-Zeitung von Dr. Wiedemann in Wien No. 12 besonders abgedruckt. 1867.) 8. 23 S. (XLVII. 164.)

Per le Nozze Zucchini-Gozzadini. — I Sette Cerchi del Purgatorio di Dante. [Da *Paolo Perez.*] Torino, tip. Franco e figli. 1865. gr. 4. 72 S. mit 1 Taf. (V. 153.)

I Sette Cerchi del Purgatorio di Dante Saggio di studi di *Paolo Perez.* II. Edizione ritoccata e accresciuta dall' Autore. Verona, libr. alla Minerva. 1867. kl. 8. 281 S. mit 1 Taf. (I. 143. 178.)

Historische Skizze zu Inferno, Gesang XXVII. [Besonderer Abdruck aus dem 1. Bande der 2. Auflage der Hölle, übersetzt von *Philalethes.* Dresden u. Leipzig, Arnold. 1839.] 4. 8 S. (I. 138.)

Del Senso allegorico, pratico e dei Vaticini della Divina Comedia Lezioni due recitate alla Società academica di Basilea da *L. Picchioni.* Nuova Edizione. Basilea, Schweighauser. 1868. gr. 8. 169 S. (XXXVIII. 132.)

Die arabischen Inschriften in der Königl. Gemälde-Gallerie, dem Grünen Gewölbe und dem Alterthums-Museum zu Dresden, erklärt von *Karl H. Schier.* Ein Beitrag zu den Catalogen obiger Kunstsammlungen, nebst einem Nachwort des Verfassers zu seinen Erklärungen der räthselhaften Verse in Dante's Göttlicher Comödie und den dagegen erhobenen Einwendungen. Leipzig, Druck von Teubner. 1867. Lex.-8. 3 Bll. 49 S. mit 4 Taf. (I. 156.)

Ueber den Reim in Dante's Divina Commedia. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde bei der philosophischen Facultät zu Bonn eingereicht und mit Thesen vertheidigt am 10. August 1869 von *Karl Ferdinand Schneider.* Bonn, gedr. bei Carthaus. 8. 2 Bll. 40 S. (XLVIII. 179.)

Chiose anonime alla prima Cantica della Divina Commedia di un Contemporaneo del Poeta pubblicate per la prima volta a celebrare il Sesto Anno Secolare della Nascita di Dante da *Francesco Selmi* Con riscontri di altri antichi Commenti editi ed inediti e note filologiche. Torino, stamp. Reale. 1865. gr. 8. XXX, 221 S. (V. 152.)

Lettere dantesche del P. *Bartolomeo Sorio* al prof. Francesco Langena. Part. 1—2. Enth. im Giornale Arcadico di Scienze, Lettere ed Arti. Nuova

Serie. Tom. XXXIII. Roma, tipogr. delle Belle Arti. 1863. 8. S. 43—116 & Tom. XXXV. Ibid. 1864. 8. S. 117—201. (V. 192.)

Il Senso geografico-astronomico dei luoghi della Divina Commedia esaminato nelle note dei commentatori fino ai nostri giorni e nuovamente esposto da *G. della Valle* ad uso delle scuole. Faenza, tip. Novelli. 1869. 8. 161 S. mit 2 Taf. (L. 196.)

* * *

Bonaventura Genelli's Umrisse zu Dante's Göttlicher Komödie. Neue Ausgabe mit erläuterndem Text in Deutscher, Italienischer und Französischer Sprache. Herausgegeben von M. Jordan. Leipzig, Dürr. 1865. qu. Fol. X S. u. 16 Taf. mit 12 Bll. Erklärung. (XXVI. 171.)

## 2. Opere minori.

La *Vita Nuova* e le *Rime*, di Dante Alighieri. Riscontrate coi migliori esemplari e rivedute da G. G. Keil. Chemnitz, Maucke. 1810. 8. 1 Bl. IV, 300 S. (X. 141.)

Il *Convito* Sua Cronologia Disegno Intendimento Attinenze colle altre Opere di Dante Dissertazione pubblicata da Francesco Selmi in occasione che si celebra il Sesto Centenario della nascita del sommo Poeta. Torino, tipogr. di Paravia e Comp. 1865. gr. 8. VIII, 115 S. (V. 151.)

*Canzone* Di Dante Allighieri pubblicata da Sante Pieralisi. Roma, tipogr. Salviucci. 1853. gr. 8. 19 S. (LI. 198.)

Le *Sestine* di Dante per F. G. Bergmann. Estratto dall' 11° fasc. della Rivista Bolognese. Bologna, tip. di Monti. 1868. 8. 12 S. (XIII. 165.)

Kronen aus *Italiens Dichterwalde.* Uebersetzungen von Josepha von Hoffinger. Mit einem Anhange eigener Dichtungen. Halle, Barthel. 1868. 16. 4 Bll. 201 S., wovon 99—152 "Dante" und 153—78 "Aus Dante's und aus früherer Zeit". (XLVI. 157.)

Intorno all' epoca della *Vita nuova* di Dante Allighieri. Dissertazione di Antonio Lubin. Graz, tip. Kienreich. 1862. gr. 8. 48 S. (XLVII. 162.)

Appunti per la critica del testo del libro de Vulgari Eloquentia. Di Francesco d' Ovidio. Estratto dalla Rivista Bolognese, Anno III. Fasc. V. e VI. Bologna, tip. Fava e Taragnani. (1870.) 8. 12 S. (LIV. 205.)

---

# Anhang.

52 Hefte und Nrn. Italienischer, auch Französischer Zeitschriften aus den J. 1864—69, Mittheilungen von und über den vormal. Generalprokurator am Criminalgerichtshof zu Avellino, Bruno Condò da Satriano in Marseille, und die daselbst von demselben begründete Scuola di Dante betreffend. (XLV. 158.)

La Rome des Papes del Deputato Conte Luigi Pianciani Saggio critico di *Pietro Ardito*. Estratto dalla Rivista l' Umbria e le Marche Anno I. 15 febbraro 1869. Fasc. XI. Sanseverino-Marche, Tip. Soc. Editrice. 1869. gr. 8. 19 S. (XXXIII. 155.)

Geschichte der Volkswirthschaftlichen Literatur im Mittelalter. Von Heinrich C. W. Contzen. Leipzig, Priber. 1869. 8. XVIII, 160 S. (II. 175.)

Von der Universität. I. Die Doctoren-Collegien. II. Erinnerung an die Doctoren: Carl Freiherr v. Hock und Moriz Hörnes; Victor Aimé Huber und Heinrich Ritter. Von *v. Hoffinger*. Wien, Mayer. 1869. 8. 3 Bll. 58 S. (XLIX. 183.)

Licht- und Tonwellen. Ein Buch der Frauen und der Dichter. Aus dem Nachlass der *Josefa von Hoffinger*. Herausgegeben und mit einer Lebens- und Charakter-Skizze der Verfasserin versehen durch Joh. v. Hoffinger. Wien, Prandel. 1870. 8. XV, 244 S. (XLIX. 185)

Sinopsi della Enciclopedia. Prolusione al corso di Filosofia e di Diritto letta nel suo studio privato dal Prof. *Vincenzo Pagano*. Napoli, stabil. tipogr. 1866. 8. 23 S. (XLVI. 159.)

Enrico Heine in Italia coll' aggiunta di alcuni documenti letterarj e di una lettera ad Augusto Silberstein di *Giulio Schanz*. Dresden, Heinze. (Como, tip. Giorgetti.) 1868. 4. 2 Bll. 31 S. (XXIII. 133.)

*J. Petzholdt.*

## Nachträge zu den früheren Bänden dieses Jahrbuchs.

Herr Francesco d' Ovidio hat in der Rivista Bolognese, anno III. 1869. fasc. 3. Degli studi di E. Boehmer sul libro de vulgari eloquio gehandelt, und ebenda fasc. 5 e 6 unter dem Titel Appunti per la critica del testo del libro de vulg. eloquentia meine Verbesserungsvorschläge besprochen. Ich hatte den Wunsch, die Berichtigungen, die sich in diesen mit eindringender Sorgfalt geschriebenen Artikeln finden, hier anzugeben, und in Bezug auf andere Punkte meine dort angegriffenen Ansichten zu begründen. Ich würde die Gelegenheit ergriffen haben, auch zu dem in diesem dritten Jahrbuch enthaltenen Aufsatz über die Dante'sche Poetik einige Bemerkungen zu machen. Raummangel jedoch nöthigt mich, davon Abstand zu nehmen.

Ebenso muss ich für jetzt darauf verzichten, die interessante Abhandlung von Giusto Grion: Guido Guinicelli e Dino Compagni, veröffentlicht im Propugnatore, Studii filologici, storici e bibliografici, vol. 2, Bologna 1870, zu besprechen, welche gegen meine im zweiten Dante-Jahrbuch aufgestellte Ansicht zu beweisen sucht, dass das Gedicht L' Intelligenza nach Guido Guinicelli's berühmter Canzone Al cor gentil von dem Historiker Dino Compagni 1273 oder 74 verfasst worden sei.

*Boehmer.*

## Zum zweiten Bande.

### Zu dem Aufsatze "Dante's Porträt".

### Zu S. 261—330.

Zu S. **275**. Nach einer neuesten brieflichen Mittheilung des Herrn Seymour Kirkup in Florenz ist nicht blos die Giotto-Freske im Bargello, sondern auch das Holztafel-Gemälde des Michelino im Dome zu Florenz von dem Restaurator Marini übermalt und verdorben, so alles Grüne am Futter des Obergewandes und an den Aermeln des Untergewandes sowie an Strümpfen und Schuhen in Blau verwandelt worden. Was von diesen Stücken sichtbar wird, ist an Ausdehnung allerdings nicht bedeutend.

Der Inhalt sämmtlicher nachfolgenden Bemerkungen ist der gütigen Bemühung des Herrn Charles Eliot Norton zu verdanken, welcher die betreffenden Punkte zu Florenz an Ort und Stelle genau untersucht und briefliche Auskunft darüber gegeben hat, die namentlich in Bezug auf das Tofanelli-Morghen'sche Dante-Porträt von aufklärendem Interesse ist.

Zu S. **264**. Das Original des Titel-Porträts in Holzschnitt zu den Venezianischen Folio-Ausgaben von 1564 und 1596 ist allem Anscheine nach ein Oelbild der ehemaligen Sammlung des Bischofs Paolo Giovio in seinem Palaste zu Como, aus welcher im siebzehnten Jahrhundert auf Befehl des Grossherzogs von Toscana eine Reihe von Porträts, meistens von Christofano Papi, einem untergeordneten Künstler, copirt wurden. Eine dieser Copieen befindet sich in der Gallerie der Uffizien zu Florenz unter No. 424. Der Holzschnitt unterscheidet sich von derselben durch stärker hervortretende Züge, der Grundtypus beider ist vollkommen gleich.

Zu S. **265**. Die Fresken des Andrea del Castagno, unter welchen das erwähnte Dante-Porträt, schmücken gegenwärtig

die Wände eines der oberen Räume des Bargello, welches in jüngster Zeit zu einem Museum für alte und mittelalterliche Kunst eingerichtet worden.

Zu S. **266**. Anm. 51. Es ist wirklich die Kirche S. Annunziata zu Florenz und nirgend anderswo, welcher die Fresken des Alessandro Allori angehören; doch enthalten dieselben kein Dante-Porträt, dagegen die Bildnisse verschiedener Zeitgenossen des Künstlers selbst. Der von dem Giornale Centenario gelobte Holzschnitt einer Ausgabe der Commedia von 1862 ist demnach, wenn er existirt, jedenfalls nur ein Phantasiebild.

Zu S. **277**. Es bestätigt sich, dass das Original des Tofanelli-Morghen'schen Dante-Stiches das Oelgemälde No. 1207 der Gallerie der Uffizien ist, in dem Zimmer neben der Tribuna, worin sich die kleinen Bilder der toscanischen Schule befinden. Eine gute Nachbildung des Gemäldes bietet der Stich von F. Allegrini in der Serie di ritratti d' Uomini illustri Toscani, Vol. 1, Fir. 1766; unter demselben wird die Auskunft ertheilt, dass das Gemälde aus dem Besitz des Antiquars Gio. Batt. Dei um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an die Gallerie gekommen sei. In dem Gemälde-Katalog ist das Bild der Schule des Perugino zugezählt, doch scheint es vielmehr der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts anzugehören. Die Darstellung ist weit unter Halblebensgrösse; die Höhe des Bildes beträgt Met. 0,250, die Breite 0,173. Das Porträt auf dem Oelbilde schneidet unter den Schultern ab, so dass Hand und Buch fehlen, auch sind zwei oder drei Lorbeerblätter weniger als auf dem Stiche; die Züge des Porträts erscheinen auf letzterem, wiewol der Haltung und dem allgemeinen Eindrucke nach dieselben, künstlerisch verfeinert. Hiernach ist der im Text erwähnte wenig ansprechende Stich vor dem 1. Bande der venezianischen Quart-Ausgabe von 1757 ebenfalls eine Copie des Oelgemäldes in den Uffizien. Aus diesen Mittheilungen ergibt sich also mit Sicher-

heit, dass der Tofanelli-Morghen'sche Dante-Stich nichts anderes als eine nach unten weiter ausgeführte, in Betreff der Gesichtszüge künstlerisch idealisirte Nachbildung des Oelgemäldes No. 1207 in der Gallerie der Uffizien ist. Und damit wäre das Räthsel endlich gelöst.

Zu S. **318**. Die Gruppirung der Figuren der Giotto-Fresken betreffend, ist folgendes Genauere zu beachten. Der Gekrönte rechts und der geistliche Würdenträger links in der Mitte des Bildes, auf welche von beiden Seiten die Züge herzukommen, bieten sich dem Beschauer ganz en face, die Heranschreitenden dagegen mehr oder weniger im Profil. Von dem Fürsten nach rechts, diesen selbst ungerechnet, ist Dante, wie aus dem Text ersichtlich, die vierte Person; doch erscheint die Gruppirung insofern anders, als zunächst dem Fürsten eine Gruppe von vier Personen, deren letzte, dem Beschauer etwas nähere, Dante ist, dann eine grössere von sechs Figuren folgt. Die zu den Füssen des Gekrönten knieende Gestalt deckt mit ihrem Gewande den unteren Theil der dahinter befindlichen ersten Gruppe dergestalt, dass die Figur Dante's am wenigsten davon getroffen wird.

Zu S. **324**. Anm. 108. Auch auf der Lira-Note der Banca Nazionale nel regno d' Italia aus jüngster Zeit prangt, neben Cavour, Colombo, Manin, das Porträt Dante's mit den schwächlichen Zügen der Marini'schen Restaurirung.

*Theodor Paur.*

---

## Zum zweiten Bande.

### Zu S. 437.

Der in der Anmerkung befürchtete Irrthum in Betreff meiner flüchtigen Excerpte aus Herrn Palermo's drittem Bande Manoscritti Palatini liegt zu meinem Bedauern allerdings vor. Der Vorwurf, den mein Herr Gegner S. 693 mir macht, betrifft nämlich nicht den Text von Parad. XXIV. 130 in der Berliner

Ausgabe, sondern die p. LVI der Prolegomeni ersichtliche Angabe über die Gestalt dieses Verses in dem sogen. Quinterno. Diese Gestalt war dahin berichtet:

Ed io rispondo ch' io credo in uno dio

und aus der völligen Unstatthaftigkeit eines solchen Verses (neben viel andern Argumenten) gefolgert, dass Petrarca nicht der Urheber dieses Manuscriptes sein könne. Nun berichtigt Herr Palermo, das erste Wort jenes Verses laute in seinem Abdruck nicht "Ed", sondern "Et". Allerdings muss ich das zugeben; nur wird der Vers dadurch um kein Haar correcter. Mein Gegner führt aus, nach den Anmerkungen der Deputati (Vinc. Borghini) zum Dekameron (nicht Annot. 84, sondern 86) und nach Salviati's Avvertimenti (III. 4. 7—13), gelte "Et", keineswegs aber "Ed", genau so viel wie "E". "Et io rispondo zähle also ganz wie "E io rispondo" für nur vier Silben, und der Vers, so wie er ihn aus dem Quinterno abgedruckt, sei völlig correct. Hieran knüpft sich dann die feierliche Wiederholung des Ausrufes "E con queste armi, e non altro che queste armi, che s' abbia potuto credere d' annientare l' autenticità del Petrarca nel codice Palatino? Cioè affacciando dubbii dov' è limpida la certezza, e co' supposti ribelli a' fatti, e le asserzioni contradicenti alla scienza e alla storia."

Kann ich nun nicht umhin, den Vorwurf, dass Herr Palermo den Inhalt der Berliner Ausgabe auch hier falsch gelesen oder falsch aufgefasst habe, zurückzunehmen, so trifft ihn dafür der jedenfalls viel schwerere des Missverständnisses oder der gefälschten Relation des von jenen hervorragenden sprachlichen Autoritäten Gesagten. — So befremdlich dies auch klingen mag, so sprechen die von Palermo citirten Deputati überall gar nicht von "et", sondern lediglich von dem in Handschriften und alten Ausgaben verbreiteten Zeichen für die Copula, welches der Form gleicht, welche in einer gewissen Art französischen Cursivdruckes das r hat (*r*). Sie fügen hinzu: "nè *mai* ne' ben antichi libri si tro-

verà "et" copula, per dirla così, scritta con "t", ma "e" sempre, o vero "ę"; fin chè certi, per la vaghezza della lingua latina, e per l' uso delle scuole della grammatica (donde si traggono da' primi anni molti vezzi e molte parole) cominciarono a introdurre questa scrittura "et". Die ganze weitere Ausführung geht nur dahin, dass jenes Zeichen auch für den einfachen Vocal gebraucht werde. Nicht anders sagt meines Gegners zweite Autorität, Salviati: "Et", o consonante, o vocale, che le seguiti appresso, nelle scritture del migiior secolo, *di rado* si trova scritta." "Egli è il vero che per chiarezza della scrittura all' espressione della copula la ę antica avevan quasi dato per suo proprio carattere." Davon, dass zum Unterschied von "Ed" das "Et" vor einem Vocal ohne Consonant ausgesprochen und mit dem nachfolgenden Vocal zusammengezogen werde, wissen Beide nichts.

Leicht möglich, dass in dem Quinterno in der That nicht "Et", sondern jenes Zeichen zu lesen ist, in welchem Falle die Annahme, dass das jedenfalls sehr übellautende "Eio" als eine Silbe beabsichtigt sei, denkbar wäre. Herr Palermo hat nun aber einmal "Et" gedruckt, und muss sich um so mehr gefallen lassen, dass man sich an diese Schreibweise hält, als er sich in sehr zahlreichen andern Fällen der modernen Abkürzungsform "&" bedient.

---

## Zum dritten Bande.

### Zu S. 31.

Um in Betreff meiner eignen Meinung nicht durch Stillschweigen ein Missverständniss zu verschulden, glaube ich ausdrücklich bemerken zu müssen, dass ich an der auch vom Herrn Verf. ("Dante Alighieri" S. 301) gebilligten Ansicht, die Vita nuova sei nicht vor 1300 abgeschlossen, festhalte. Dass dieses

Jahr aber um Vieles später fällt, als Dante's Verheirathung mit Gemma Donnati, ergiebt, da diese ihm, wie nicht zu bezweifeln ist, nicht in das Exil (27. Jan. 1302) folgte, schon die Zahl von sechs Kindern, mit denen diese Ehe gesegnet war. Eines der für jene Ansicht geltend gemachten Argumente war die Erwähnung der Pilgerzüge, die, um das Schweisstuch der Veronica zu verehren, nach Rom wallfahrteten. Dem gegenüber ist darauf hingewiesen, dass Pilgerzüge zu jenem Zweck auch vor dem Jubeljahre, und zwar regelmässig im Januar Statt fanden, so dass deren Erwähnung an der angeführten Stelle des Neuen Lebens ganz wohl auf den Januar 1294 bezogen werden könne. Dabei wird der (keinesweges etwa von Fraticelli zuerst aufgestellten) gewöhnlichen Annahme, dass Dante's Heirath schon in das Jahr 1292 falle, entschieden widersprochen. Dieses, oder das vorhergehende Jahr wird aber durch Boccaccio und insbesondere durch Giannozzo Manetti (non multo post adamatae puellae obitum vigesimo sexto aetatis circiter anno uxorem accepit) bezeugt, und dass der Erstere, dessen Worte mit einer so späten Eingehung der Ehe wie 1294, oder gar (nach Ugo Foscolo) 1295 schlechthin unvereinbar sind, wenn er auch sonst zum Fabuliren geneigt war, über jenes Datum Unrichtiges gemeldet habe, ist bei seiner persönlichen Bekanntschaft mit der Tochter und dem Neffen des Dichters nicht zu glauben. Selbst wenn man daher, unter Nichtberücksichtigung der übrigen von mir beigebrachten Gründe, den Abschluss der Vita nuova in das Jahr 1294 setzen wollte, dürfte es doch sehr bedenklich erscheinen, anzunehmen, dass erst nach diesem Abschlusse Dante sich mit Gemma Donati vermählt habe. Möge es denn dem geehrten Freunde, der diese Ansicht hegt, gefallen, die Gründe, durch die er zu ihr bewogen ward, zu entwickeln.

*Karl Witte.*

# Druckfehler und Zusätze.

| | | |
|---|---|---|
| Seite 27, | Zeile 7 v. u., | nach „niedergeschrieben worden ist“ muss beigefügt werden: „Sodann drückt sich der Dichter in dieser Stelle auf eine Weise aus, welche selbst den Beginn seines Gedichtes auf längere Zeit hinauszuschieben scheint.“ |
| » 32, | » 12 v. o., | statt: „Malespino“, lies: „Malaspina“ |
| » 39, | » 16 v. o., | st.: „geworden“, l.: „gewesen“ |
| » 60, | » 6, 7, | st.: „Unmittelbarkeit zu eintretenden Reflexion“, l.: „Unmittelbarkeit vor eintretender Reflexion“ |
| » 60, | » 21, | st.: „orientalisch“, l.: „aristotelisch“ |
| » 65, | » | st.: „Moments; die Bedeutung“ l.: „Moments in der Bedeutung“ |

# Sopra un frammento del Laneo,

notizia di

**Carlo Witte.**

Già le ultime pagine di questo volume erano sotto a i torchi, quando il Sign. Dr. Gust. Koennicke, impiegato dei regii archivi mi comunicò un foglio di pergamena, che, per aver servito di copertura a un libro, è assai logoro e guasto. Quantunque la scrittura ne sia in parte illegibile, o intieramente andata, pure il riconoscervi li primi 40 versi del canto XXV. dell' Inferno, accompagnati di un comento, era facile. Un' altra striscia di pergamena, anche più lacera, ma facendo parte dell' istesso antico codice, contiene i versi 87—96, e 129—133 del detto canto.

Le varianti del testo non sono di molta importanza. Assai più degno dell' attenzione dei dotti mi sembra il comento. Che nell' essenza ei sia quello di Jacopo della Lana è fuori di dubbio; ma pure le chiose conservateci in questi foglietti, quantunque nel senso corrispondano al Laneo, quale l' abbiamo alle stampe, ed in ben numerosi testi a penna, ne discrepa non poco nelle parole che servono ad esprimer il senso. Generalmente queste chiose sono più diffuse di quelle del Laneo stampato, e sanno anche più del pedantesco, quasi direi dello stile di notajo. In ogni modo l' uno de' due testi dev' esser l' originale, e l' altro un rifacimento. Ora frequentissimi sono gli esempi di scritti compendiati, sia dallo stesso autore, o da altrui; ma rari in sommo

grado, se pur n' esistono, quelli di un' ampliazione, che senza aggiungere al suo originale nuove date, o nuovi pensieri, si contenta di allargarlo, moltiplicandovi sinonimi, o aggiungendo osservazioni che s' intendono da sè. Si ponga mente ancora che in alcune chiose, come in quella al verso 28 il testo stampato non dà che mutilo il pensiero, che in tutta la sua pienezza si legge nei nostri frammenti, di modo che quello primo somiglia a un estratto fatto con poca attenzione. In altri passi, come nella chiosa al v. 142 si direbbe che 'l testo stampato voglia correggere un' interpretazione erronea. Se queste traccie non m' ingannano, rimarrebbe a ventilare la quistione, se 'l comento dei nostri frammenti sia come 'l primo getto di Jacopo della Lana, poi dall' autore stesso ridotto in breve, oppure se abbiamo sott' occhio un lavoro originale d' ignoto autore, che, compendiandolo, e rendendolo così più commodo, s' appropriò quel Bolognese. Ne giudicheranno degli altri di me più dotti, e perchè lo possano, offro nelle seguenti pagine quanto delle chiose ho saputo leggere nelle due membrane.

## *Comento al canto XXV*
### dell' Inferno.

| **Frammenti in pergamena (Foglio intiero)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|

### Chiosa generale

*Al fine de le sue p.*

| | |
|---|---|
| Da poi ch' el è compiuto de exponere el testo del precedente capitolo. Innel principio di questo uigessimo quinto canto, seguendo l' autore l' ordine suo, intende dire del modo che tenneno gli serpenti contra El ditto uanni fucci, el quale modo molto piaqueno alo autore . et | Poich' ha compiuto lo testo del precedente capitolo, qui comincia lo XXV. capitolo, in lo quale nel principio dice del modo che tenneno li serpenti con lo ditto Vanni. |

| **Frammenti in pergamena (Foglio intiero)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|
| poi poetando dice dela pena la quale anno ouer portano le altre due conditione ouer sorte de ladroni sicome nel preambulo del precedente capitolo è fatto mentione et anco distintione . et è da sapere che tale tractato termina et dura . in fin al mezzo del seguente capitolo come pienamente se dimostrerà nela exposition del testo. | Poi poetando dice della pena delle altre due condizioni, sicome nel preambolo del precedente capitolo è fatto distinzione, e dura tale trattato fino a mezzo del seguente capitolo, come apparirà nella esposizione di quello. |

Verso 1.

*Al fine de le sue paro.*

| | |
|---|---|
| Quiui dice dante che quando el preditto uanni fucci fue in fine de le sue parole et preditto de le cose future.... cruciato et adirato molto in dispecto de dio gli diede le fiche. | Dice che contato Vanni tal profezia, irato e turbato in dispetto [1]) di Dio li diede le fiche. |

Verso 4.

*Da indi in qua me fue*

| | |
|---|---|
| Dice quiui lo autore del modo che tenneno alcuni degli ditti serpenti come chiaro nel testo se lege . sì che bene a el ditto uanni fucci la pena che se consegue ouer conface con esso el suo peccato. | Quasi a dire ch' elli ha pene conseguenti bene a tal peccato. |

Verso 10.

*Ai pistoia pistoia che.*

| | |
|---|---|
| Exclama quiui dante contra de pistoia dicendo a quella perchè essa instessa non se hordina de arderse et brugiarsi dapoi che gli soi citadini sono cossì pessimamente obstinati nel male . non stanza quaxi a dire.... | Esclama contra Pistoia mostrando ad essa ch' ella non stanza, cioè ordina, d' ardersi sè stessa, da poi che suoi cittadini sono così pessima semente. |

[1]) Lo Scarabelli legge con manifesto errore e contra l' autorità delle due stampe antiche „in cospetto di Dio".

| **Frammenti in pergamena (Foglio intiero)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|

### Verso 13.

| Frammenti | Jacopo della Lana |
|---|---|
| *Per tutti i cerchi de lon.* Quiui dice dante facendo conperatione a la superbia et sticca del prenominato uanni fucci che per tutte le parte de inferno le quale esso auena cercato fina a questa septima bolgia nela quale ello se trouaua non aueua ueduto alcuno sì superbo nè sì sticoso spirito come quello. | Qui fa comparazione che in tutto l' inferno fino a questa settima bolgia non vide così superbo spirito. |

### Verso 15.

| Frammenti | Jacopo della Lana |
|---|---|
| *Non quel che cadde a th* L' autore parla quiui di capaneo del quale è tractato nel quarto decimo canto di questo inferno quando esso dagli dei fue fulminato . dicendo ch' el non pareua auere tanta superbia nè tanta sticca quanta aueua el ditto uanni fucci. | Ciò [1]) fu Capaneo, siccom' è trattato nel XIV. capitolo quando fu fulminato dalli Dei. |

### Verso 16.

| Frammenti | Jacopo della Lana |
|---|---|
| *El sen fuggì ch' el non pa* Mostra dante quiui come el ditto uanni fucci scampasse da loro sì che più non lo uide . ma aparueli uno centauro in quella figura et forma che nel' testo apare . il quale centauro a per alegoria ancora a significare dela prima conditione et modo di latrocinio . et descriue come è ditto quale nel testo appare la forma et la qualitate del ditto centauro el quale era tutto caricato de serpenti et biscie . et anco dice come di sopra | Qui dice come li disparve; e apparveli uno Centauro, come nel testo appare; il quale ha per allegorìa a significare ancora della prima condizione e modo dello latrocinio. Descrive, come appare nel testo, la forma e la qualità del detto Centauro, il quale era molto pieno di serpenti e di biscie, |

[1]) Così si legga colle due edizioni antiche, e non „Cioè" come stampò lo Scarabelli.

| **Frammenti in pergamena (Foglio intiero)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
| --- | --- |
| dalli sui humeri ouer spalle aueua uno grandissimo draco el quale afogaua qualunque el uedeua con foco lo quale el gittaua per la bocca sua. | poi sopra avea sugli omeri uno serpente grande, il quale chiunque elli vedea elli affocava con fuoco ch' elli [3]) gittava per la bocca. |
| Il quale centauro andaua cacciando el preditto uanni fucci . et apresso face mentione ouer conperatione de la grande multitudine de serpi le quale erano atorno del ditto centauro | Il quale Centauro andava cercando [4]) lo detto Vanni Fucci. E fa comparazione della moltitudine di serpi ch' erano attorno al detto Centauro, |
| dicendo chel non crede che marema la quale ne è più copiosa et piena et anco agregata de alcuno altro loco el quale se sapia ne abiano tante. | che dice ch' elli crede [5]) che tanti non ne siano in Maremma, la quale isola [6]) n' è più piena ed aggregata ch' altro luogo che si sappia. |

Verso 25.

*Lo mio maestro disse*

| | |
| --- | --- |
| Ora secondo come dice la ystoria questo caco si fue uno huomo di mala conditione el quale habitaua in una cauerna in monte auentino il quale monte si è nele terre di roma . | Questo Caco era uno huomo di mala condizione, ed abitava in una caverna di monte Aventino, il qual' è in terra di Roma: |
| stauasene costui in quello loco secretamente, et quando el passaua alcuna persona per quello monte (?) sì le rubaua et ucideua . onde in poco tempo questo caco fece de molti mali . | stava in quel luogo secretamente, e quando passauano alcune persone per la contrada, sì le rubava e ancidea; e fe' molti mali un gran tempo. |
| fra questo mezzo aduenne che hercule sì se uolse partire de grecia, et prima ch' el se partisse ruboe, et ucise molti soi nimici, et | Avenne che Ercole si partì di Grecia, e rubò e ancise molti suoi vicini, |

[3]) Scarab. „che li". La corretta lez. è quella delle stampe ant.

[4]) Vindel. „querendo"

[5]) Lo Scarab. ha „vede", lez. manifestamente erronea.

[6]) Così la Vindel. coi testi a penna. Il Nidobeato corresse „contrada". Lo Scarab. scrive arbitrariamente „Maremma di Pisa", e salta tutto il resto della chiosa.

**Frammenti in pergamena (Foglio intiero)**

poi con molto bestiame, et armento se ne uenne ne le ditte parte de monte auentino, et iui per lo buono pascolo che u' erano faceua sua stantia e la sua dimora . questo caco sentito de la uenuta de hercule del suo bistiame armento et habitare . secrettamente et di nocte furtaua del ditto bistiame de hercule el quale furtato esso menaua dentro dala cauerna sua . continuando questo male per alcuno tempo hercules se ne cominciò a uedere perchè el suo bistiame molto gli pareua manchare sì che al suo damno, el uolse prouedere de trouare remedio et procuroe de fare fare a questo (?) bistiame ouer armento una buona et solicita guardia la quale nulla ualeua perchè Caco furtaua sì destramente . et sì bene sapeua trouare l' ora da fornire el facto suo che modo non . . . . . . . . . acorgere se ne pottesse. Onde uedendo . . . . . . . e pur el suo armento mancaua et ueniuaneli de giorno in giorno furtato uolse di questo auere uno (?) consciglio come el potteua fare et che modo el potteua tenere sì ch' el trouasse cui gli faceua tal furto in fine fue per alcun conscigliato et dectogli, toli di queste tue uache et menale per la contrata et elle anderà sicome enno sua natura mugiando . sì che se in alcuno loco seranno menato .

**Jacopo della Lana, quale stampato**

e venne in quelle parti con molto bestiame, e facea lì [7]) per lo buon pascolo sua stanzia.

Questo Caco secretamente di notte furava questo bestiame di Ercole, e menavalo nella sua caverna.

Continuò tanto quel maltolletto, che Ercole si cominciò accorgere che gli era fatto danno;

volle ne prender remedio facendo fare guardia grande;

nulla valeva, chè Caco furava si destramente e da diverse ore, che non potea essere palese saputa.

Vegendo Ercole che pure il suo armento menomava, ed erane tolto, domandò consiglio che potea fare;

fu consigliato: togli di queste tue vacche e menale per la contrada e fàlle muggire.

Se in alcuno luogo sarà ascoso questo bestiame che t' è tolto, tu lo saprai,

7) Così si legga, e non „faceali", come scrive lo Scarabelli.

| **Frammenti in pergamena (Foglio intiero)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|
| ouer ascoso di questo tuo bistiame, a questo modo facendo, e 'l trouerai perchè come è decto l' è de sua natura de questi animali bouini che quando uno sente mugiare l' altro gli risponde | perchè bovi hanno [8]) tal natura che l' uno risponde all' altro. |
| piaque ad hercules tale consciglio et terminosse di mandarlo ad esecutione. et cossì fece per che el trouoe per lo mugito dele uache sue in nele circunstantie di monte auentino altri animali bouini gli respondeuano | Preso costui questo consiglio trovò nelle circostanzie del monte Aventino che al muggito delle sue vacche era risposto; |
| et cossì in fine a questo modo ello trouoe el furto et anco el ladro | sicchè in fine trovò lo furto e lo ladro. |
| el quale trouato fue hercules molto adirato contra di lui. onde da ira et iniquitate mosso sì corse adosso a questo caco et diedegli sopra la testa de una sua mazza ferrata ch' el portaua continuamente seco tante che esso l' ucise, | Trovato questo per iniquità li corse adosso Ercole, e dielli sulla testa con una sua mazza ferrata, |
| nè non se contentò però de auerlo morto. che ancora da poi che l' ebbe uciso per disfocarsi bene molte et molte gli ne porse. | e non fu contento di darneli tante ch' elli morisse, ma per disfogarsi poi ch' el fu morto, li ne porse assai. |

## Verso 28.

*Non ua con soi fratei per un camino.*

| | |
|---|---|
| Quasi a dire el potrebbe orire dubio a letore. perchè l'autore trasmuta caco in centauro. et quiue se risponde perchè el ditto caco seguete uita bestiale. Ancora se potrebbe dire perchè l' autore non fece mentione de | Quasi a dire: dubio può nascere poscia che l' autore trasmuta Caco in Centauro, sicome persona che seguì vita bestiale, perchè non fe' elli nel XII capitolo menzione di lui sicome sanguinolento; |

---

8) Così scrivo col Nidobeato. — Vindelin. „perchè bovi a" — Il cod. di Breslavia: „perchè bovina ha" — Scarab. „perchè i bovi han".

| **Frammenti in pergamena (Foglio intiero)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|
| lui nel duodecimo canto di questo inferno con gli altri sanguinolenti, a questo lui stesso autore risponde come pare nel testo, et ben la solue quando dice . non ua con soi fratei per un etc. | ed elli stesso solve lo dubbio e dice: non va con suoi fratelli per un cammino per lo furto etc. |

Verso 31.

| | |
|---|---|
| *Onde cessar le sue opere.* Altro quiui dante non uole dire se non, che 'l ditto Caco fue morto da hercule come è decto. | Cioè che fu morto. |
| *Opere biece.* Dice che le opere del ditto caco furono indirette brutte et uiciose. | „Biece", cioè indirette e viziose. |

Verso 33.

| | |
|---|---|
| *Gli ne de cento et non se.* Sì come è decto di sopra...... colpi el ditto hercules ucise caco... da poi che esso...... gli ne diede per isfogarsi molti el quale non sentie perchè era morto. | Sicom' è detto morì, anzi che si disfogasse Ercole di darli. |

Verso 34.

| | |
|---|---|
| *Mentre che sì parlaua.* Dice quiui che domentre tanto che uirgilio cossì parlaua . ello gli sopra uenne noua ueduta . la quale ueduta furono tre spiriti . gli quali uennero sì subito et presto che ni uirgilio ne anco dante non se ne auideno se non quando egli gli furono sì sotto che egli cridarono chi sete uoi. | Cioè così parlando Virgilio, e nova vista [9]) li apparve, la quale furono tre spiriti, e venneno sì subito, che non se ne accorseno se non quando furono sotto ad essi, e udirono dire a loro: „chi siete voi?" |

[9]) Seguo il Nidob. — Vind. „e nela vista" — Lo Scarab. omette l' „e".

| **Frammenti in pergamena** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|

Verso 38.

*Perchè nostra nouella str.*
Niente non uole dante quiui dire senon a (?) seguitare ut patet el sua poema.

Verso 40.

*Io non gli conosseua m.*
Chiaro apare nel testo quiui quello che dante uole dire.

## Striscetta di un altro foglio.

Verso 91.

| Frammenti in pergamena | Jacopo della Lana, quale stampato |
|---|---|
| ....ccia el face ello face del suo uelle uno serpente. e sì del acto del latrocinio . perchè il serpente si face el uelle del uomo et però dice dante El fummo se scontraua . quasi a dire che era quasi (?) idem : come è ditto. | ...in prima fa del suo velle un serpente, e dell' atto del latrocinio l'altro, chè serpente, com' è detto fa il velle dell' uomo. E però esemplificando allegoricamente fa uscire fumo di quelli due animali e farsi uno, e però dice: „e' l fumo si scontrava", quasi a dire: elli erano una medesima cosa. |

Verso 94.

*Taccia lucano omai la.*

| Frammenti in pergamena | Jacopo della Lana, quale stampato |
|---|---|
| Quiui seguitando l' autore el suo poema . el uole mostrare che questo modo ouer maniera el quale .... tiene ouer face de trasmuta..... è un altro modo di quello ch' anno posti gli poeti nominati...... ciò che meglio el se... | Qui seguendo il poema vuole mostrare che questa maniera ch' elli fa di trasformazione è altra che quella ch' anno posti [10]) li poeti nomati nel testo. Ed acciò che meglio s' intenda [11]) fa menzione. |

---

[10]) Così il Nidob. che concorda col nostro frammento. Lo Scarab., seguendo la Vindelin: „che fanno li poeti".

[11]) Seguo anche quì la Nidob. — Lo Scarab. sull' autorità di Vindelino „meglio s' abbia".

| **Frammenti in pergamena (Striscetta)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
|---|---|

Verso 97.

| | |
|---|---|
| .....quello che primo me auignerà uoglio che sia la mia uentura . partitose se scontroe in uno serpente . missesi costui a riguardarlo . e 'l serpente lui . et in fine cossì guardando el ditto cadmo fue transmutato in serpente. | .....quello che m' averrà sarà la mia ventura; andato [12]) di fuora vide un serpente, misesi a guardarlo, e lo serpente lui, in fine lo detto Cadmo si trasmutò in serpente. |
| *Et d' aretusa ouidio.* Questa aretusa si fue una donzella molto bella dela quale s' inuagiò alpheo deo dele fontane . et in processo di tempo la decta aretusa si uolle bagnare, et sì tosto come essa fue presso al fonte la uoluntate portò alpheo de prenderla non pottendo a... | Questa Aretusa era una donzella molto bella, della quale invaghiò Alfeo dio delle fontane. In processo di tempo la detta Aretusa si volle bagnare, sì tosto come ella fu presso della fontana, volontà portò Alfeo di pigliarla, non volendo [13]) aspettare... |

Verso 124.

| | |
|---|---|
| *Quel ch' era dritto el tra.* Non dice altro quiui dante se non ch' il descriue le transmutazione sì degli uisi come de la face. | Descrive la trasmutazione de' visi e delle faccie. |

Verso 132.

| | |
|---|---|
| *Come le corna face la* Face quiui conperazione lo autore . et dice che sì come la lumaca ouer chiociola da se stessa face corna et de fuori le spinge..... | Qui fa comparazione come la lumaca, overo chiocciola, di sè medesima fa corna e pingele fuori.... |

---

[12]) Così scrivo colla Nidob. invece dell' „andò di fuora" che ci presentano la Vindel. e l' ediz. dello Scarab.

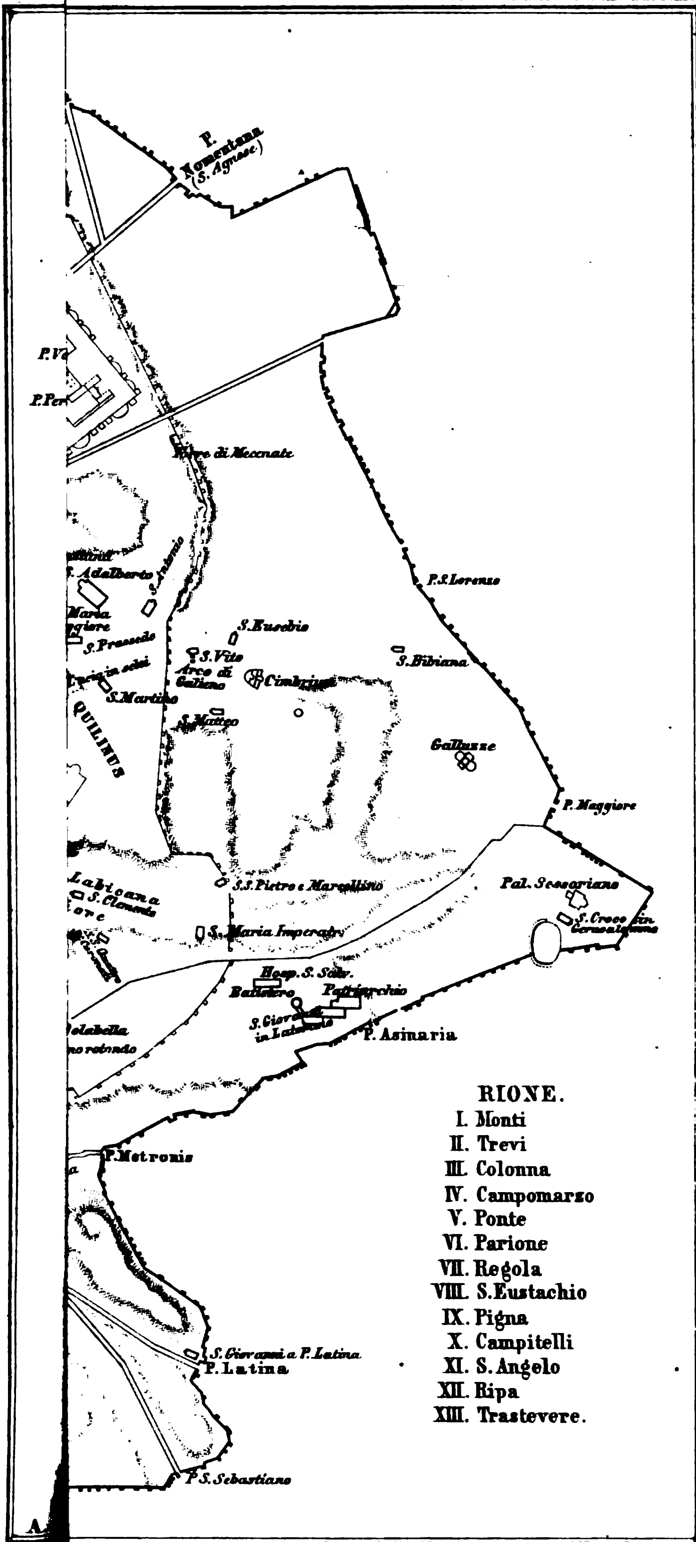
[13]) Vindelino e lo Scarab. leggono malamente „o non volendo". L' „o" fu da me omesso colla Nidobeatina.

| **Frammenti in pergamena (Striscetta)** | **Jacopo della Lana, quale stampato** |
| --- | --- |

Verso 142.

*Mutare e transmutare et qui me scusi*

| | |
| --- | --- |
| L' autore per abellire el suò tractato con polito et ordinato parlare dice quiui se scriuendo io non...... | Quasi a dire: se io non scrivo appieno ogni cosa, scusimi la novità del trattato. |


P. Nomentana (S. Agnese)
P. Ve
P. Per
Torre di Mecenate
S. Adalberto
S. Antonio
Maria Maggiore
S. Prassede
S. Eusebio
S. Vito
Arco di Galliano
Cimbrium
S. Martino
QUILINUS
S. Matteo
S. Bibiana
P. S. Lorenzo
Galluzze
P. Maggiore
Labicana
S. Clemente
S. S. Pietro e Marcellino
S. Maria Imperatrix
Pal. Sessoriano
S. Croce in Gerusalemme
Hosp. S. Salv.
Battistero
Patriarchio
S. Giovanni in Laterano
P. Asinaria
Dolabella
P. Metronis
S. Giovanni a P. Latina
P. Latina
P. S. Sebastiano
RIONE.
I. Monti
II. Trevi
III. Colonna
IV. Campomarzo
V. Ponte
VI. Parione
VII. Regola
VIII. S. Eustachio
IX. Pigna
X. Campitelli
XI. S. Angelo
XII. Ripa
XIII. Trastevere.


3 2044 100 913 755